PENSIERI

DI

VINCENZO GIOBERTI

MISCELLANEE

Volume primo

TORINO
TIPOGRAFIA EREDI BOTTA, EDITORI

1859

OPERE PUBBLICATE DA QUESTA TIPOGRAFIA

Alasia — Theologiae Moralis, 8 vol. in-4° grande L. 30 »

Atti del Parlamento Subalpino (ristampa del 1848), 5 vol. in-4° grande . . . . » 57 40

(Sotto i torchi quelli del 1849)

Atti della Camera Elettiva del 1859 . . . . » 10 »

Atti del Municipio di Torino del 1859 . . . » 10 »

Borsani — L'Uomo e la Società, 1 vol. in-8° . » 5 »

Brofferio (Memorie di): *I Miei Tempi*, 2 vol in-16° » 5 »

Carutti — Storia di Carlo Emanuele III, 2 vol. in-8° » 10 »

Casper — Manuale Pratico di Medicina Legale, tradotto dal tedesco dal dottore Emilio Leone, con aggiunte del cav. Carlo Demaria. È uscito il primo volume, *Parte tanatologica* . . . » 10 »

(Sotto i torchi il 2° volume, *Parte biologica*)

Chapusot — Vera cucina casalinga, 1 vol. in-16° » 4 50

Chiala — Une page d'histoire du gouvernement représentatif du Piémont, 1 vol. in-8° grande » 6 »

Ciccone — Coltivazione del gelso e governo del filugello, 1 vol. in-8°, con incisioni . . . » 5 »

Costa archiepiscopus — Synodus Dioecesana Taurinensis, 1 vol. in-12° . . . . » 2 »

Elena — Lezioni di Diritto Commerciale per le scuole serali, 1 vol. in-8° . . . . » 6 »

Gallenga — Storia del Piemonte dai primi tempi alla pace di Parigi del 30 marzo 1856, 2 vol. in-8° . . . . » 10 »

Gioberti — Opere postume, 5 vol. in-8° . . » 38 55

(In corso di stampa il sesto volume)

— Rinnovamento italiano, 2 vol. in-8° grande » 20 »

OPERE INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI

Volume V

PENSIERI

DI

VINCENZO GIOBERTI

MISCELLANEE

Volume Primo

TORINO 1859
TIPOGRAFIA EREDI BOTTA
PALAZZO CARIGNANO

AI LETTORI

Era nostro desiderio di rendere pubbliche per la stampa le *Memorie della vita* e l'*Epistolario* di Vincenzo Gioberti in quel giorno, in cui i cittadini delle varie provincie italiane inauguravano il monumento allo scrittore che onorò di tanto senno la diletta sua patria; ma circostanze affatto indipendenti dalla volontà nostra nol consentirono. Noi non potevamo tuttavia rimanerci indifferenti al voto universale, manifestato da quasi tutti i giornali nostrani ed esteri, e dalle molte lettere di privati, le quali ci domandavano con viva istanza la continuazione di quei libri, in cui il filosofo italiano spiegava le sue nobili aspirazioni, i suoi italiani avvedimenti.

Ed è perciò che siamo venuti nel pensiero di riordinare una seconda serie degli scritti del Gioberti, ove i suoi pensieri intimi sono, per così dire, messi più in evidenza, e pubblicare senza altro indugio il primo volume inedito delle *Miscellanee*, pigliando incomincia-

mento da quelle che furono per lui dettate nei primi anni della sua carriera filosofica e letteraria (1).

In questo nostro divisamento ci fu somma ventura l'aver trovato concorde la signora Teresa Lamarque, unica parente superstite dell'illustre filosofo, ed erede de' suoi manoscritti. L'egregia donna non solo aderì cortesemente, e senza esitazione, allo nostre preghiere, ma volle per isquisito sentimento di rispetto al suo carissimo cugino e per amore de' buoni studi della patria nostra, nel rilasciarci questi scritti, assicurare in ogni maniera essere sua ferma intenzione che tutti fossero fatti di pubblica ragione; convinta, siccome ella è, che le opere dei celebri scrittori non debbono già costituire un patrimonio privato, ma sibbene appartenere al dominio universale di tutti coloro che attendono con solerzia e con affetto al culto delle scienze e delle lettere.

Ma volendo noi in sì delicata impresa andar cautamente, e, per quanto ci riguarda, adoperare in modo che il sapiente scrittore, almeno nella tomba, non avesse più persecutori, ci siamo attenuti avvedutamente alle norme istesse che egli sancisce nella stampa delle opere postumo de' celebri scrittori. « Non sarebbe male, egli diceva, se ci fosse un corpo di saggi destinati a visitare le carte degli uomini morti con celebrità, e una biblioteca cui consegnarle. Io vorrei chiamar quelli i senatori, questa il senato della letteratura. (2) »

Noi impertanto abbiamo consegnato ad illustre con-

(1) Questi originali sono nella maggior parte raccolti in quaderni bene ordinati, portanti alcuni le date 1818 e 1819, ed altri in fogli staccati e numerati dall'autore istesso. Questi scritti rimarranno per qualche tempo in deposito presso questa tipografia, cosicchè, chiunque il voglia, potrà averne visione.

(2) Vedi articolo sulla *Stampa*, pag. 184 del volume VI, *Opere inedite*.

sesso di uomini dottissimi, e, più che ammiratori, amici intimi del Gioberti, gli scritti che siamo per pubblicare, perchè questi li pigliassero ad esame e ci dicessero della convenienza e dell'utilità di mandarli per le stampe. Qui ci corre un debito di riconoscenza verso questi esimii, che, la coscienza del mandato con gentile pensiero consociando al desiderio di tutti, in brevissimo tempo mandarono il loro voto il quale, unanime, statuisce: giovare mirabilmente i nuovi scritti ad accrescere le notizie intorno alla vita, agli intemerati costumi, alle circostanze ed ai tempi del compianto filosofo; rilevare quant'egli gelosamente conservasse intatto il sacro deposito della fede; dimostrare infine ad evidenza che, se qualche tratto delle ultime sue opere, in senso cattolico, parve meno degno di lui, ciò non fu che in apparenza, e per lo scambio di obbiezioni, che egli si proponeva a sciogliere in principii da lui tenuti ed emanati siccome inconcussi (1).

I lettori ci sapranno buon grado, noi speriamo, di questo divisamento; ed allora noi adopereremo in modo che a questo tengano dietro, senza interruzione, gli altri volumi che versano sull'istessa materia. In questa seconda serie delle opere del Gioberti noi abbiamo avuto cura di ribassare, per tutto quello che fu possibile, il prezzo, con intendimento di renderne più facile lo smercio alle persone cultrici di queste severe

(1) A questo proposito pubblichiamo qui in appresso una lettera che ci fu diretta da uno degli esimii personaggi accennati, la quale compendia, per così dire, i voti ed i consigli di tutti. Quegli che dettò la susseguente lettera si tolse inoltre il grave incarico di ordinare le materie e dirigere la stampa di questo libro. Noi rinnoviamo a lui in ispecial modo i nostri sinceri ed affettuosi ringraziamenti, dolenti di non potere ornare questa nostra edizione del suo nome, caro alle scienze ed alle lettere, e per cui era meritamente degno dell'intima amicizia dell'illustre compianto filosofo.

discipline. E ciò ci fu dato di raggiungere, sostituendo un carattere di stampa più minuto, il quale, senza nulla detrarre alla nitidezza ed all'eleganza dell'edizione dei primi quattro volumi, contiene in egual numero di pagine oltre il doppio della materia. Così gli onesti lettori comprenderanno essere questa impresa non tanto una speculazione libraria (quantunque anche ciò sendo non ci crederemmo in colpa), quanto il vivo desiderio di diffondere il più che fosse possibile le opere scientifiche di un uomo che lasciò sì bella fama di sè nel suo paese natale e nelle estere nazioni.

In un tempo in cui la riconoscenza cittadina, sorretta da tutti i Municipii italiani, a lui eressero un monumento degno del suo gran nome nella capitale del nuovo regno, sotto lo scettro costituzionale di Vittorio Emanuele, in una delle principali piazze, dinanzi alla grand'aula del Parlamento nazionale, non sarà certo minor tributo di ossequio a quel grande la riverenza all'ingegno suo, manifestata nella diligente cura de' suoi scritti, i quali, se sono pregio dell'età presente, saranno certamente gloria non imperitura de' secoli che verranno.

4 settembre.

GLI EDITORI

Carissimo,

Ti ringrazio dell'onorevole incarico che mi affidasti di vedere se i qui uniti scritti di Vincenzo Gioberti potessero esser fatti di pubblica ragione.

Io non oserò mai giudicare un uomo in cui tutto fu grande, e non esprimerò che un semplice mio voto:

— Sieno stampati e pubblicati. —

E ciò per le ragioni seguenti:

1° Havvi un mal vezzo di far comparire Gioberti come un nemico accanito del cattolicismo, come un volteriano; ora gli scritti di cui parliamo lo rivelano tutt'altro e lo presentano quale fu veramente filosofo cristiano e dotato di un'angelica purezza di costumi. L'apostasia è sempre una mostruosa cosa, ed io tengo per fermo che da sì orribile accusa ponno salvarlo gli stessi giovanili suoi scritti, la virilità e la vecchiaia non essendo che l'eco della giovinezza;

2° Questi manoscritti ci ricordano l'Accademia del Sineo, che fu stella propizia a tanti insigni personaggi

del nostro Clero, non ultimo fra i quali il Gioberti. Dissi che ricordano l'Accademia del Sineo, perchè sono tante dissertazioni preparate in parte, in parte svolte e compite, che l'immortale filosofo era per leggere, o lesse in quella veneranda assemblea, retta poscia dall'abate Solaro, e sostenuta da ultimo dal Riberi, che mi volle membro di essa;

3° Se gli scritti del Gioberti sono avvolti in densa nube, trattando egli per lo più argomenti sublimi, non adattati alla comune intelligenza, questi sono di una tale chiarezza dotati, che un fanciullo può intenderli e far tesoro delle massime salutari chè in sè racchiudono;

4° È voto universale degli amici di Gioberti che gli scritti di lui, senza *eccezione alcuna*, veggano la pubblica luce, onde dal complesso delle opere sue possa dedursi qual fosse il vero spirito che lo animava. Tralasciandosi adunque la stampa di questi opuscoli, verrebbe defraudata l'aspettazione de' suoi amici, e si confermerebbero nell'idea che fosse apostata dalla fede i nemici suoi.

Per queste e molte altre ragioni, che per amore di brevità tralascio, conchiudo che questi manoscritti, che da te mi furono trasmessi con quella gentilezza che tanto ti distingue, debbono vedere la pubblica luce.

Nel pubblicarli però converrà avvertire che non sieno in essi confuse le *note* colle *aggiunte* al testo, segnate le une e le altre con istellette.

Riordinati per tal modo i giovanili scritti del compianto filosofo, non torneranno solo a laude e difesa di lui, ma riusciranno pur anco di non lieve utilità alla gioventù studiosa, che avrà in essi un salubre pascolo nell'avidità che oggidì la domina di legger tutto e sempre.

Ora a noi. — L'onorevole incarico che mi affidasti, e che di buon animo io mi assunsi di dirigere la stampa delle *Opere minori* dell'immortale Gioberti, è difficile e dilicato al sommo; tuttavia farò quanto sta in me per adempiervi, se non con abilità, certo con zelo, con sollecitudine e con amore.

Godo frattanto raffermarmi co' sentimenti della più profonda stima e viva amicizia,

Torino, il dì 28 giugno 1859,

Affezionatissimo tuo

C. M. G.

PENSIERI

MOTIVI DI CREDIBILITÀ DELLA NOSTRA RELIGIONE.

I motivi di credibilità della nostra religione, i miracoli, le profezie, la purità della morale evangelica, la celere e universal propagazione della fede, la costanza de' martiri, l'immutabilità e la perpetuità della chiesa, ecc., invece di affievolirsi a vicenda, come parer potrebbe ad alcuni spiriti superficiali, formano insieme un armonioso tutto e valgonsi di scambievol sostegno.

Così, se alcuno dicesse: la propagazione celere e universale della religione non è più un prodigio per se medesima, mentre i miracoli, le profezie, la purità della morale evangelica dovevano necessariamente indurre gli uomini a seguitarla, io gli risponderei:

Se è così, la Giudea, in cui i più grandi e strepitosi miracoli del vangelo, la nascita e l'adempimento delle profezie ebber luogo, in cui la morale di Cristo si mostrò per la prima volta in tutta la sua pompa, avrebbe dovuto abbracciare la religione che le presentava di tali portenti; eppure tutto il contrario avvenne, e nel mentre che Gerusalemme pertinace fu rigettata, si arrendette a poco a poco Ninive e trovò salvezza. Ora qual differenza enorme tra i Gentili e gli Ebrei! Questi, allevati dal tempo persino de' patriarchi nella santa religione, aveano ricevuto dalla mano stessa di Dio la divina legge, in cui i dogmi dell'unità di Dio venivano inculcati, il culto interiore prescritto, l'esterno determinato, e posti i primi principii della morale e de' costumi: questi formavano l'unico popolo che in mezzo a tutti gli altri immersi nell'idolatria riconoscesse un Dio solo; che fra la corruzione universale della terra serbasse intatti i principii della sana morale; che fra i conflitti de' governi, delle armi, delle religioni umane e diaboliche, serbasse un re-

gimine datogli dallo stesso Dio, e camminasse, purchè dietro agli ordini di questo, sempre vittorioso e felice; in favore di questo popolo prediletto Dio operò in mezzo ad esso i più strepitosi miracoli, o per meglio dire un miracolo solo continuato e perenne; elevò tra di esso alla più illustre santità gli Abrami, i Giuseppi, i Mosè, i Sammeli, i Daviddi, i Giosia, i Giosafatti, i Tobia, le Giuditte, le Esterri, i Maccabei, e la numerosa turba de' profeti che diedero alla nazion d'Israele mirabili esempi del vivere nella via del Signore, e colla voce, e coll'esempio, e coi miracoli, e co' vaticinii gli ritrassero dal male, gli salvarono da' pericoli e gli condussero incessantemente verso la religione, la virtù; finalmente una serie continua di profezie forti, chiare e sublimi, fornite di prove che tuttodì si avverarono incessantemente, predissero ad Israele il Salvatore venturo; quando questo Salvatore si mostrò al mondo, volle nascere nell'umile Betlemme, villaggio della Giudea, a preferenza delle colte città della Grecia e del Lazio; volle, in mezzo a' Giudei, mostrar i continui prodigi della sua divina vita, delle sue celesti virtù; predicar fra di essi i suoi dogmi sublimi e la pura sua morale, operare i suoi miracoli e mostrarci in se stesso l'adempimento di tutte le profezie; in una parola volle Cristo vivere tra i Giudei, e persino morir tra essi qual primo martire della sua religione, e darci il più grande monumento della sua divinità nella sua morte, piena di terribili meraviglie, e nella sua risurrezione.

A fronte di tutto questo ch'ebbero mai i Gentili? Idolatri, corrotti già da tempi i più remoti, privi di ogni diretta rivelazione, non aventi che un confuso e corrotto sentore di questa, senza miracoli alcuni e senza profezie, tali erano quando nacque il Salvatore; questi non si mostrò tra di essi a operar le sue meraviglie in persona, ma ci mandò, poichè fu asceso al cielo, i soli suoi apostoli; eppure i Gentili abbracciarono la fede e i Giudei la rigettarono.

Non dimostra questo contrasto abbastanza come tutti gli uomini erano talmente corrotti che tutti gli argomenti di credibilità erano insufficienti, se non ci si aggiungeva la unzione della divina grazia? Fra tutti i popoli infatti gli Ebrei erano i soli che erano meno corrotti e quelli che più di tutti ebbero motivi di credibilità; eppure essi soli non credettero, e credettero gli altri; segno questo evidente che se gli altri credettero fu

più per un miracolo della grazia divina che per la forza dei motivi di credibilità in se stessi.

Ecco come i miracoli, le profezie, la purità della morale evangelica non affievoliscono in niente quello che la propagazion celere e universal della chiesa ha di prodigioso.

Inoltre i martiri servono a far vedere ancor più quanto la propagazion della religione sia stata miracolosa. I martiri durarono infatti sempre nell'impero romano finchè ebbe a propagarvici la religione, vale a dire la religione cristiana non fu la dominante; e in ogni altro luogo in cui si propagò la religione, questa propagazione fu accompagnata da' martiri, e questa regola viene anche a' tempi moderni dalla sperienza confermata. Ora questa concomitanza de' martiri colla propagazion della religione mostra come questa propagazione è tutta divina e non si può attribuire a motivi umani (1).

LA RIFORMA.

La religione cristiana considerata nella pretesa riforma dei protestanti perde tutti i motivi di credibilità che serbava, e questo solo basta per far conoscere la falsità di questa riforma. Così, per esempio, il miracolo della propagazione non v'ha in essa, mentre 1° questa propagazione non fu universale nè durevole; 2° per motivi umani, dal favore de' principi e delle passioni fu operata. La missione pretesa straordinaria de' duci della riforma fu sfornita di ogni qualunque miracolo; non vi sono più dunque nella riforma i miracoli. — Non solo vi mancarono le profezie, ma chi stoltamente volle fare nella riforma il profeta vide miseramente rovesciate dall'evento le sue profezie. Così da principio tutti i più infuriati protestanti e principalmente Lutero predissero come infallibile la rovina prossima di quel papato che ancora sussiste; ed è assai noto, per rossore stesso de' protestanti, il fanatismo del Jurieu e le sue profezie, il quale pure era il lor più grande sostegno. Non vi furono pure i martiri nella riforma: è vero che questa vanta i Gio-

(1) Il fanatismo e le passioni umane infatti non posson punto universalmente e perpetuamente così torre dagli ostacoli alla propagazion della religione un acceleramento di questa propagazione.

vanni Huss e i Gerolami di Praga; ma questo prova anzi che la riforma non ebbe veri martiri, mentre gli errori, l'incostanza, la pravità de' costumi, e il fanatismo di questi miseri, e il loro picciol numero, e il loro opposto bene spesso pensare li distiogue di gran lunga dai martiri del cristianesimo. Insomma, se gli Huss e i Gerolami di Praga son veri martiri, l'ateismo ebbe pure come la riforma i suoi martiri negli Acosta e nei Vanini; anzi i nemici stessi della riforma non ne mancarono, mentre vantano il loro Serveto fatto abbruciar da Calvino pubblicamente a Ginevra.

Finalmente la sublimità de' dogmi e la purità della morale evangelica fu tolta quasi interamente dai protestanti. Imperciocchè 1° il loro dogma della libertà che ha ognuno di pensare e di interpretar le scritture è favorevole all'orgoglio, alle umane passioni, anzi al deismo e all'ateismo, siccome il mostra pur troppo la storia; 2° il loro dogma della salute certa è contrario all'umiltà cristiana, anzi alla sana ragione; 3° il solo dogma che fa d'Iddio l'autor del peccato, che toglie la libertà e la necessità delle buone opere, distrugge ogni religione, ogni morale, si oppone a ogni legge e religione di natura, e dimostra ad evidenza che la riforma è l'opera del demonio, il quale giunse a far pronunziare agli uomini ed erigere in dogma di religione la più orribile bestemmia, anzi l'assurdo il più turpe, cioè l'attribuire all'Ente supremo quello di cui esso il demonio è l'autore, cioè il peccato; 4° la carità fraterna è interamente obliata da' protestanti: Lutero e i suoi seguaci odiano mortalmente il papa e tutta la chiesa romana; 5° la carità verso Dio è pure tolta interamente: chi potrebbe infatti amare il Dio di Lutero, di Zwinglio e di Calvino? 6° tutti gli attributi di Dio vengono distrutti col dogma che Dio è l'autor del peccato, e ogni morale con quell'altro: che non sono necessarie le opere buone; 7° il rigettare ogni mistero, solo perchè superiore alla ragione, favorisce l'orgoglio di questa e rende inevitabile coll'andar del tempo l'incredulità; 8° la fondazione della riforma fu operata mediante le armi secolari e mille ingiustizie; 9° la castità vien tenuta per niente, anzi per illecita. Lutero predicò in pulpito lecito l'adulterio, o almeno, per interpretar il più dolcemente che si possano le sue parole, la poligamia simultanea, ne diè la facoltà al langravio d'Assia, tenne egli in niun conto il voto da sè fatto di castità sposando una monaca; lo stesso fecero

Bucero, Zwinglio e molti dei corifei della riforma; 10 la religione cristiana si mostrò anche in questo divina, che alle persecuzioni de' pagani non oppose che pazienza e sempre rispettò i diritti delle potestà secolari, mentre la riforma violò questi diritti, incitò alla ribellione i popoli ed empiè i paesi che investiva di cittadino sangue sparso da guerre di religione.

Le variazioni de' protestanti scritte da Bossuet bastano per dimostrare come l'immutabilità e la perpetuità della fede e della chiesa, questo grande argomento della verità della religione cristiana, sono lontane dalla pretesa riforma. Che anzi la sperienza d'oggidì ci dimostra come il deismo e l'incredulità e la licenza dei nostri tempi furono prodotti dalla riforma, e come i protestanti moderni non sono che increduli; come, in una parola, la riforma tende per ultimo suo scopo all'anarchia e all'ateismo.

Conchiudiamo dunque che quanto è bella la religione di Cristo e piena di motivi di credibilità ne' primi tempi, altrettanto è deforme e scevra di argomenti di fede la pretesa riforma de' protestanti.

LA VERA E LA FALSA FILOSOFIA.

Abbiti questa pietra di paragone per distinguere la vera dalla falsa filosofia: la vera rende l'uomo migliore illuminando il suo intelletto, rettificando la sua volontà, e col fornire il suo spirito di assiomi per conoscere il vero, e il suo cuore d'immutabili principii per seguir ciò ch'è bene; la falsa sparge caligine nella mente e nella coscienza, ne oscura i più luminosi principii e conduce perfino nello scetticismo.

Sarà dunque vera filosofia quella che mi fa dubitare di tutto ciò che io scorgo come evidente? Quella che mi nega l'esistenza di un Dio, o quella de' corpi e de' principii morali che serbo nell'anima, e anche forse di me stesso, e in tutto non mi fa vedere che illusione? Non v'ha illusione maggiore di questa falsa filosofia.

Conchiudiam dunque che affatto diversa è la filosofia verace, e che di tale non se ne trova che nella vera religione.

DELLA FILOSOFIA UMANA E DELLA FILOSOFIA CELESTE.

Quando la filosofia celeste scese sulla terra e ci venne predicata per bocca del Nazareno, cessò l'umana filosofia, la filosofia de' Socrati, de' Pitagori, de' Platoni, degli Aristoteli e dei Tullii. Dio aveva suscitati di tempo in tempo questi filosofi, che si avvicinarono, nelle loro speculative e morali opinioni, grandemente alla verità, per ritrarre alquanto le genti idolatre dalla profonda corruzione in cui giacevano immerse. Poichè il vangelo cominciava a propagarsi, al sorgere di questo divin sole come d'inutile splendore dovettero cessar quelle stelle.

Nulladimeno Dio lasciò ancora nell'impero romano e greco fiorire alcuni filosofi e illustri scrittori, ma sempre per i suoi adorabili fini, perchè concorressero al favore della religione. Così un Seneca e i suoi seguaci faceano vedere l'ammirabile contrasto che passa tra il secco ed orgoglioso stoicismo e l'umile e consolante vangelo; la corruzione di Luciano e il suo umore satirico, come pure le focose invettive di Giovenale, le amare derisioni di Persio, la tenebrosa indignazione di Tacito, inutili prove tutte ad emendare i Gentili, poneano in luce la purità della cristiana dottrina, la sua fraterna, dolce, insinuante correzione, in una parola le sue amabili e divine maniere, che traevano a sè tutti i cuori.

Inoltre Plinio, Svetonio, Tacito, e tanti altri scrittori e filosofi nemici del cristianesimo, resero illustri testimonianze a quella religione di cui eran nemici; e questi due ultimi sopratutto apersero gli orribili misteri di corruzione e d'iniquità che si tramavano in Roma pagana (1).

DELLA FILOSOFIA.

La filosofia è bene spesso un delirio indegno del nome che porta e dell'uomo che lo professa; un delirio il più stravagante che immaginare si possa, dallato a cui i sogni de' poeti sono sensati ragionamenti. Qual altro nome si può dare infatti ai sistemi degli scettici, degli epicurei e degl'idealisti? Nè solo uomini stolti caddero in sì fatti delirii, ma ingegni per altro vasti

(1) Lascio di parlare dell'osceno Petronio.

e profondi, gli Epicuri, i Bayle, gli Hume, i Leibnitz, i Fichte, gli Schellingi, onde veramente ha di che arrossare l'umana natura.

Concludiamo che senza tener la ragione beu in freno e nei limiti prescrittigli dal Creatore non si può battere buona moneta in campo di filosofia. E siccome questo senza la vera religione è molto difficile, anzi, a farlo bene e perfettamente, impossibile, ed inoltre havvi la corruzione che il peccato d'origine nella nostra ragione arrecò, ne siegue che senza la vera religione non si dà vera filosofia.

DELLO SCRIVERE.

L'uomo dee scrivere come pensa, sì riguardo alla sostanza di ciò che scrive, come al modo in cui lo scrive; sì per non esser bugiardo, come pure per non esser freddo e non eloquente scrittore. Io credo infatti che se ciascuno scrivesse le cose come le pensa farebbe di mestieri che fosse più o meno necessariamente alquanto eloquente, mentre non v'ha anima che nel pensare a ciò che le sta a cuore non sia per così dire eloquente nell'ordine e nel modo de' suoi pensieri. L'uomo pensa per sè, ma scrive per gli altri; dee aversi dunque dallo scrittore di mira l'utilità degli altri.

Ora, chi non vede che è grandemente più utile ed ottiene più il suo scopo d'istruire e di muovere una pagina scritta con espansione di cuore che collo stile conciso e a foggia di epigrammà di Tacito e di Montesquieu?

LA NASCITA DEL REDENTORE.

Il solo tempo in cui nacque il Redentore basta per mostrare che tutt'altro il mosse che il caso, ma un'altissima provvidenza. Regnava, con grande stupore di tutti, la pace in tutto il vasto impero romano; l'estensione di questo era giunto al suo colmo; gli Ebrei erano collegati con quella nazione; tutto il mondo era di questa nazione terribile il servo o il confederato, di modo che patea veramente leggere in quello stato delle cose la metà de' secoli e le vicende delle umane generazioni giunte

alla metà dello stadio che percorrer deve tra la nascita e la decadenza loro. In questo tempo nacque in un oscuro angolo della Giudea il Nazareno, che, dopo essere stato il martire della sua religione appo il popol suo, empiè di questa la terra. L'impero romano, che sino allora era sempre ito crescendo, quasi come per render più facile la propagazion del vangelo per tante nazioni insieme sotto lui collegate cominciò ad ire in rovina; la corruzione di Roma schiava fece comparir nella sua luce la non ribelle e pura libertà del cristianesimo, e diede i martiri alla fede.

DELLA STORIA UNIVERSALE DI BOSSUET.

Bossuet elesse per tema del suo capo d'opera il *Discorso sulla storia universale*, l'argomento il più bello, il più vasto, il più rilevante che dar si possa; quello che fa più splendere la luce della divinità in mezzo alle tenebre umane; che dà più campo onde spaziarsi alla eloquenza ed alla filosofia; che ha relazione con tutti gli uomini, con tutti i luoghi, con tutti i tempi; che riduce tutti gli umani fatti e l'umano sapere all'unico punto, al più grande che esista, la religione; quello insomma che più di tutti rende lo spirito convinto, commuove il cuore, persuade l'anima ed empie tutto l'uomo di meraviglia; sicchè a giusta ragione si può dire che il *Discorso sulla storia universale* è la migliore apologia del cristianesimo.

Siccome il *Discorso sulla storia universale* è la migliore apologia della religione cristiana contro i miscredenti, la *Storia delle variazioni delle chiese protestanti* è la migliore apologia della fede cattolica contro gli eretici. — Bossuet ha la gloria di aver dato alla chiesa le due migliori apologie che abbia contro l'eresia e l'empietà.

Sono però ben lungi quelle due apologie dall'essere complete.

DELL'AMORE FRA I DUE SESSI.

Quando i due sessi, sciolti da ogni vincolo, si amano con amor cordiale, non di libidine, il lor matrimonio è voluto dalla natura e dal cielo, ed è delitto l'opporsegli. L'amor del cuore

è il segno della vocazione al coniugio tra due date persone. L'amor tra due sessi, anche puro e coniugale, è una passione che non si vuol punto troppo caldamente descrivere. Felice l'uomo se potesse senza prudente timore descrivere le più intime tenerezze dell'amor casto e innocente e della union coniugale! Ma avvegnachè questo disutil non sia, massime all'età nostra, per rimuovere dalle sozze voluttà e dai brutali commerci, che indegnamente amor chiamano i libertini, e far loro gustar le dolcezze de' vincoli maritali, nulladimeno per altra parte la concupiscenza nostra troppo facile ad accendersi non lo permette, e la miseria nostra è tale che insensibilmente l'amore innocente accende in noi fiamme impure di disordine e di corruzione. Ond'è che quantunque il coniugio sia tutto fondato sull'amor puro, è nulladimeno pur anche un rimedio alla concupiscenza; tanto almeno i principii di questa nell'uomo corrotto sono inseparabili da quello!

Perciò nè l'amore il più casto e coniugale, nè l'amore sentimentale o, come si suol dire, platonico si dee troppo vivamente descrivere: 1° perchè si corre pericolo di accenderlo in chi non dee nodrirlo, in chi, mediante l'umano corrompimento, sarebbe causa di distrazione da più sublimi e sante cure; 2° perchè l'amore puro, platonico, coniugale, non può, stante la concupiscenza nostra, andar esente almeno da' principii dell'amore corrotto e di libidine. Quanti la sperienza non ne porge esempi di questa luttuosa verità! Quanti esempi, dico, di questi amori, da principio puri e platonici, che a poco a poco vennero a terminar nella carne e nelle sensuali voluttà! Al solo coniugio è quello lecito, perchè lecito anche questo santificato da quello; 3° anche per gli stessi coniugi non sono utili quelle poetiche o romanzesche pitture di puri e platonici amori, perchè questi oggetti fittizi, forniti di tutto il bello, di tutta l'immaginazion dello scrittore, attingono quella perfezione ideale che in natura compiutamente mai non si dà, onde venendoci l'animo attaccato, prende a noia e a fastidio gli oggetti della natura come quelli che allato de' fantastici ed ideali sono meschini e deformi. Ora, tutto ciò che stacca l'uomo dalla società, dalla natura in cui vive, per trasportarlo in un mondo immaginario, se questo non ridonda in utile ragionato della stessa società dee venire sbandito.

Una moglie che legga de' romanzi, invaghita degli eroi perfetti e immaginari, le di cui gesta gli danno diletto, come potrà

con tutto il cuor suo amare un marito, a cui e di avvenenza, e di valore, e di ogni bene di fortuna e di acquisto minor dose compete? Nella stessa guisa chi a foggia di Platone si mette a fabbricar delle immaginarie e perfette repubbliche, o come Rousseau si forma nella fantasia una nuova società ed uomini nuovi, come potrà mai non esser misantropo e amare vivamente il governo in cui vive, la patria sua, i suoi concittadini, gli uomini tutti del mondo, in paragone de' suoi graditi fantasmi sì sconci, difettosi e imperfetti?

Si vede da tutto ciò come gli amori poetici, romanzeschi e teatrali, quantunque in se stessi puri, leciti, innocenti, sono, più che utili, nocevoli ai più che l'espressione ne leggono o ne mirano la rappresentanza.

DELLA MUSICA.

La musica eccita nell'uomo i sentimenti, le tendenze, le inclinazioni della natura. Siccome però la natura nostra presente consta di due parti, una semplice e una corrotta, così la musica eccita i sentimenti di entrambe queste due faccie della natura.

Ogni uomo può in sè verificarlo. Secondochè l'educazione, l'abito, il modo di pensare e di vivere ha messo più in vigore l'una e rintuzzata l'altra natura, viene in noi dalla musicale armonia mosso il puro od il corrotto appetito; laonde la stessa musica eccita in diversi individui diversi sentimenti secondo la varia tendenza loro; e quella stessa che l'uom costumato e religioso eleva alla casta considerazione delle cose celesti, muove il libertino ad impure cogitazioni e compiacenze; all'uom pacifico porge placidi pensieri di tranquillità, di concordia, di amore; eccita nel guerresco o iracondo sensi di guerra, di rancore, di sangue. La musica insomma produce in noi non guari altri effetti che il sonno: assopisce le potenze dell'anima e investe la sua immaginazione de' fantasmi più graditi, di quei fantasmi, cioè, di cui l'anima abitualmente a sangue freddo si pasce.

Dico solo questo largamente parlando, essendochè delle varie sorta che v'ha di musica, alcune più ai celesti, altre ai carnali pensieri più inclinano l'uomo; parecchie sono più proprie ad eccitar dolci e pacifici sensi, altre gagliardi e bellicosi.

Dal detto di sopra deducesi che, siccome la maggior parte degli uomini più la corrotta che la casta natura avvalora, per la maggior parte degli uomini è la musica de' costumi corrompitrice. Non perciò a torto tennero molti antichi legislatori e filosofi far la musica più del male che del bene alla società, doverne perciò essere come esiziale sbandita.

Tale è la sorte non solo della musica, ma eziandio della sua sorella la poesia, d'indole simile di molto (1).

L'eloquenza partecipa alquanto di una tal condizione, ma è più facile il non abusarne, e i suoi abusi sono molto men perniciosi.

Si deduca inoltre dal detto di sopra come la musica (siccome pur la poesia) in mano dell'uomo innocente non potea produr che del bene.

UTILITÀ DELLE BIOGRAFIE.

Se l'uomo potesse rinascere su questa terra, oh! quanti errori, che commessi ben riconosce e scorge senza rimedio, sfuggirebbe egli nella sua seconda carriera! Eppure la nostra miseria è tale che finchè non tocchiamo con mano le sciagure, ci corriamo all'incontro come a tante felicità.

La storia degli uomini è diretta a questo alto fine. Per essa noi leggiamo gli errori de' nostri simili in non dissimili molto circostanze dalle nostre commessi per sapercene all'uopo guardare. Essa ci presenta la serie d'intere generazioni e ci porge una lunga esperienza, come se vivuto avessimo nei secoli trapassati; ci fa toccar con mano i terribili effetti delle passioni degli uomini, la rovinosa prosperità del delitto, e a spese delle altrui sciagure provveduti e saggi ci rende (2). Ma ci valesse una sì giovevol dottrina! Il fatto si è che la nostra incredulità in materia di certezza morale o, per meglio dire,

(1) Perciò dalla sua repubblica Platone sbandì i poeti.

(2) Essendo tale lo scopo della storia, ne siegue che non deve perdersi, come già osservava Rousseau, in narrar solo accampamenti, battaglie, maneggi di Stato, e in descrivere unicamente le gesta delle illustri persone, ma deo entrare eziandio nelle private faccende, nelle case delle famiglie, non passarsi sempre dei fatti oscuri e privati.

le nostre passioni (sorgenti di questa incredulità) sono tali che, non ostante tutti i belli ammaestramenti della storia, l'uomo agisce per lo più come se non vedesse più in là della sua nascita e dei termini fra cui ristretto si vive; ed ha bel gridarci alto la storia che i misfatti non prosperano l'uomo, tuttodì si commetton misfatti. Nè si dica che non si legge la storia, o non s'intende, o se ne fa poco caso; non havvi una storia non iscritta, ma parlante da sè sotto gli occhi degli uomini? Non havvi tuttodì il triste esempio delle famiglie rovinate dagl'interiori disordini, dei tristi effetti prodotti dagli adulterii, dalla mala educazione dei figliuoli, dalla disunion de' coniugi, dalle ruberie e dalle ingiustizie, dalle dissensioni, dai livori, dagli odii, dagli abiti pravi, dai giuochi, dal lusso, dalle gozzoviglie? Non si veggono, per dirla in una parola, ascendere i malfattori al patibolo agli occhi dei popoli interi? Questa storia è sicuramente certissima, a tutti nota, irrefragabile affatto: eppure quanto opera dessa? Già da non pochi secoli questa storia è aperta agli occhi degli uomini, senza che mai le generazioni che succedono mettano punto a' suoi lagrimevoli annali.

La imprudenza, anzi la stolidità dell'uomo a questo riguardo spicca sì grande, che io sono per dire che molti tra gli uomini, quando rinascessero a nuova vita, sarebbero di nuovo tratti dalle passioni ne' precipizi dianzi già da loro sperimentati; di quanti infatti abbonda il mondo a cui la stessa propria esperienza è d'inutile scuola?

Si dirà che la sperienza fa qualche cosa; qualche cosa, il concedo, ma ben poco. Così pure non è meraviglia se la storia, quantunque letta e comunemente creduta, è sì sterile di buoni frutti.

I mezzi che usa la religione per correggere gli uomini sono più efficaci della storia. Questa dice: quel tale che commise il delitto a cui tu aspiri, ne trasse per frutto un laccio e un patibolo. Ma la voce della religione è più forte: se tu fai quel male, anzi se ne nodrisci la compiacenza interiore sarai eternamente infelice.

LA RELIGIONE MUTA GLI UOMINI.

Gl'increduli si lagnano che la religione non muta gli uomini; rispondiamo: 1° che gli mutò grandemente e gli muta, come appare la onesta e retta vita che è propria quasi più de' soli cristiani; 2° in moltissimi cristiani una grazia speciale vince la natura, come si vede specialmente in Paolo, che di stromento del demonio fu fatto vase di elezione, e come vedesi nella caterva innumerabile de' santi del cristianesimo, i quali tutti furono angeli in terra che fecero vedere in se stessi il miracolo della divina grazia; 3° sopratutto ciò si vede nelle prime nazioni che vennero al cristianesimo, la mutazion delle quali fu certamente miracolosa; e di più ne' martiri, la di cui costanza lampeggia veramente divina; 4° che se v'hanno de' perversi cristiani, ciò dimostra come la religion cristiana non toglie nè il libero arbitrio nè la necessità delle opere buone, come vollero i protestanti; in una parola come non isnatura l'uomo. Dessa modera l'uomo, il corregge, il santifica, lo divinizza, ma non lo snatura.

INFALLIBILITÀ DELLA CHIESA.

Se la fede di Pietro nella chiesa fosse soggetta a mancare, o il governo di questa più non sarebbe di monarchia, o se tale, sarebbe tirannico; imperciocchè qual prerogativa metterebbe Pietro alla testa degli altri apostoli? Non è forse il capo più perfetto di tutte le altre membra? e in materia di dogma un capo fallibile non è forse peggio dell'anarchia?

Ecco come l'unità, la monarchia della chiesa è tutta appoggiata su quelle parole: *non deficiet fides tua,* che costituiscono l'*indefettibilità* pontificale; con questa, quella rovina.

DIO SI VALE DEGLI UOMINI PER SOVVENIRE FRA GLI UOMINI A CHI VUOLE.

Dio si vale degli uomini per sovvenire tra gli uomini a chi vuole. Egli è che illumina gli spiriti e tocca i cuori, muove quello del ricco in favore del povero, quello del potente in

favore del debole, quello del grande, del giudice e del magistrato in favor del piccolo, della vedova e del pupillo. Non ti disconsolare perciò, o infelice, se ti mancano gli uomini; non dipende da questi, no, il giovarti; dipende da Dio, che ne tiene i cuori in sua mano. Da un momento all'altro questo Dio, se il vuole, illumina a tuo pro quelle persone su cui meno forse confidavi, a cui pensavi forse neppure. Vedi dunque se è sciagura il non avere uomo per aiuto e per consolatore; purchè Dio non ti manchi, lascia andar il resto, che è nulla.

Queste considerazioni ti valgano anche in un incontro non raro nella vita, quando cioè tu sei nell'infortunio, e ricorri a persone che sono tenute come gente proba e di pietà e han fama di soccorrere ai disgraziati, e non trovi che orecchie di ferro, e non ne ricevi sovvenimento veruno. Abbiti nella memoria codesta massima: non v'ha uomo che sia buono per tutti; chi è buono per te, chi per altri; chi è buono a te e ad altri, nol sarà poi ad altri; e chi è buono a tanti altri, nollo è per te. Questo fluisce da ciò che ti dissi sopra. Dio è che dispone del cuor di un uomo per sovvenimento di un altr'uomo; onde con saggia economia distribuisce i suoi doni e non fa che ogni uomo sia ad ogni uom vantaggioso. Guardati perciò dall'incusare coloro che non vedi portati verso di te; pensa che Iddio lo vuole, che gli uomini non sono che stromento di sua mano e che quei tali avanti a lui saranno scusabili di quel trattamento che tu hai per durezza.

Inesplicabili sono i giudizi di Dio; e trattanto tu soffri con pazienza, e trattanto in tanti umani divarii vedi il dito di Dio che ti accenna come gli uomini di per sè non sono niente e che tutto è in mano di Dio. Dio si agisce con te per distaccarti dalle creature e attaccarti a lui solo.

L'UOMO SENZA RELIGIONE È UN PARADOSSO.

L'uomo senza la religione è un paradosso, è un problema insolubile.

La religione spiega questo paradosso, risolve questo problema. Or non è questa una propria sua dote che basta a dimostrarla divina?

Ecco dunque un nuovo argomento della verità della nostra

religione che dee essere grande agli occhi di tutti, ma principalmente agli occhi dei filosofi, e loro sommamente caro. La religione di Cristo è la sola che spieghi la natura dell'uomo, che intimamente la conosca; epperciò ben conoscendola la sappia ben regolare.

Tutti i dogmi perciò della religione spiegano la natura dell'uomo; e spiegatala, la regolano rettamente.

DEL PECCATO ORIGINALE.

Rousseau, che nega il peccato originale e dice che l'uomo esce buono dalle mani della natura, fermo, com'egli diceva, sulla propria sperienza, avrebbe dovuto esser tale e probabilmente si confidava di esserlo. Or pare che Dio abbia, per confondere appunto i fautori di un error tale, permesso che un uomo quale Rousseau ne assumesse la causa. Avea certamente costui sortito un'anima capace di sublimi virtù ed atta a grandi cose; ma nello stesso tempo una tendenza ai piaceri, un'indolenza non picciola, un amor proprio soverchio, com'egli stesso il confessava, e sopra tutto un orgoglio smisurato guastavano le anzidette belle qualità. E se tal uomo è *l'uomo della natura*, come ad esso e a' suoi amici piace di appellarlo, sarà questa una natura pura, o non piuttosto contaminata?

Lo spirito e il cuor dell'uomo provano a vicenda quell'original corruzione che Rousseau, e tutti i così detti filosofi dei nostri tempi, dando a divedere di farlo per amor del genere umano, per odio di Dio s'affaticano di toglier di mezzo. Lo spirito; imperciocchè l'intendimento umano porta con seco stesso le innate idee della verità e della perfezione, le ingenite forme del bello, dell'infinito, dell'ordine, ma annebbiate in guisa che nè sa determinarle a dovere, nè tampoco scorgere nettamente un segno, un oggetto, una mira a cui riferirle, in cui porle come nel luogo suo. Il cuore; di cui due sono le possenti voci: quella della felicità e quella della virtù, che pure entrambe col mormorio di turpi e dolorose passioni vengono incessantemente confuse, e, nel mentre che fanno l'anima dell'uomo anelare senza posa ad un fine supremo, non son da tanto da per se sole accennarglielo, che anzi esse medesime, sopraprese a otta a otta come sole da folta caligine, appaiono al-

l'uomo tutt'altro di quel che sono; e come virtù si fa allora un orgoglio fine e mascherato, e come felicità le terrene voluttà e grandezze.

L'uomo che conversi con seco stesso trova nel suo spirito idee grandiose e per niun modo pertinenti ad oggetti racchiusi nella sfera delle cose terrene, ma a qualche che di più alto; nel suo cuore sentimenti di felicità e di virtù vividi, benchè non sempre, talora. Questi sentimenti, queste idee hanno niente che fare con la turba de' pensieri e delle inclinazioni terrene, i quali inservono ai miseri usi e ai tristi godimenti di questa vita; que' primi hanno una tutt'altra natura; se con occhio carnale non guardiamo più alto della terra su cui vegetiamo, dessi paionci inutili affatto e da sbandirsi, come non atti in tal caso ad altro che a farci infelici; di che le persone di mondo giungono quasimente alla fine a far tacere la lor voce importuna; ma se tenendo lor dietro, coltivandoli, accarezzandoli, ci facciamo in essi più addentro, prendendo seco dimestichezza, s'avvivano, si distendono, s'invigoriscono, e, brevemente, fanno quell'effetto appunto che una cosa importante da te obbliata, di cui serbi viva remiuiscenza, allorchè, per lo continuo studiarci e ruminarci sopra, te ne ricorda bel bello. Sant'Agostino, avea già fatta questa chiosa al libro del cuore umano; chè, trattando della beatitudine a cui tutt'anima tende, diceva: « Habent eam nescio qua notitia, de qua satago utrum in me« moria sit; quia si ibi est, iam beati fuimus aliquando. » (*Confess.*, L. 10, c. 20, v. 2.) E, andando più in là, dava quindi un cenno solo del suo pensiero: « Utrum singillatim omnes, an « illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui « sumus, et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero « nunc. » (*Ib.*)

Non sarebbe questa nè in filosofia strana opinione, chi volesse a fondo considerarla. Molte idee e molti sentimenti, anzi le precipue e essenziali idee e i sentimenti di pari natura che formano come la suppellettile della nostr'anima (e chi lo negasse delle idee, non potrebbe almeno farlo de' sentimenti) ci sono innati, e innati son certamente, perchè messici nell'animo quando il supremo Fattore le diede il soffio di vita. Ma se alcuno chiedesse ancora perchè si imperfetti e confusi gli mise, e frammisti a sì opposte passioni, io non saprei altro rispondere se non che la lor corruzione è opera dell'uomo e non

di Dio; e che quello stato di virtù e di beatitudine che ci sta sempre nel cuore, confuso però come sogno, non è che una ricordanza di quell' aurea vita che cantarono gli stessi ennici vati, e di cui il primo libro del mondo tesse la bella in uno e miserevole istoria. Volendo andare più innanzi si tentereb-bono le non valicabili soglie del mistero; ma almeno questo mistero mi fa intendere abbastanza, per esser sicuro nella mia fede, quello per difetto di cui i deisti verranno sempre costretti, onde essere conseguenti, a rinunziare alla bontà di Dio (1).

DIO.

L'ordine di cose che ci cade sotto de' sensi, e quello molto ancora più vasto che risiede nella nostr'anima, ci mostrano unanimemente Dio, ma ce lo mostrano non faccia a faccia, ma coperto sotto di un velo. La natura fisica ce lo addita, la nostra ragione ce ne convince, il cuore ce ne persuade; l'umana società, le sue vicende, la sua storia, i bisogni dell'uomo, le sue tendenze, le sue affezioni, tutto ci accenna un Nume sovrano; sono tanti misteriosi fenomeni che hanno d'uopo di questo principio per venire esplicati. Quanto però gli esseri tutti e tutte le relazioni concorrono a renderci di una tal verità certi e sicuri, tanto ognuno di quelli si tace quando si tratti poi di appalesarci quell'Ente a nudo e senza velo.

Gl'increduli negano che esista questo velame di un non sensibile ordine, ma dicono che tutto finisce là dove termina la umana vista. Ma non ostante questa loro asserzione tutti, più o meno, sono sforzati di ammettere qualche cosa al di là di quello che veggono, e di scorgere nella natura un velo a superiori cose; gli atei stessi ci sono astretti, mentre di necessità danno alla natura altre proprietà che quelle che si veggono. Concedono sempre che questo velo esiste e che la natura, in parte almeno, è per noi misteriosa. Ecco come nè meno gli atei ottengono il loro scopo, giacchè è impossibile d'ottenerlo. Essi sono diversi dai credenti solo in questo, che sotto il velo della natura, mentre questi leggono de' sublimi e consolanti

(1) Ecco come mai la dottrina delle idee innate è favorevole alla religione.

misteri, quegli non iscorgono che mostruosi e desolanti assurdi. Il vero credente alza, per mezzo della ragione e della fede, il velo della natura, e che mai sotto ci scuopre? Un Dio, una religione la più amica della ragione e del cuore che dar si possa; in essa crede e per essa vive e muore tranquillo.

Tutto ciò serve ad esplicazione di ciò che dice Isaia, essere Dio un Dio nascosto. — Leggasi Pascal (*Pensées*, ch. 27, n° 18).

DELLA RELIGIONE.

La vostra religione è piena di tenebre, dicon gl'increduli: sì, è piena di tenebre, io lo concedo; ma esisterebbon le tenebre, se non fosse la luce? Appunto le tenebre che circondano la religione ne dimostrano l'esistenza.

Le prove della religione cristiana sono tutte solide, forti, veementi, grandi, sublimi e positive; le obbiezioni mosse contro di essa da' suoi nemici, brillanti talvolta sì, ma sofistiche sempre, deboli almeno per qualche verso, minute, negative e derivanti non già da chiare idee, ma o da idee fattizie o dal difetto di alcune vere.

Così i miracoli, le profezie, la vita di Cristo, la celere propagazion del vangelo, i martiri, sono tutti argomenti positivi ed invincibili in favore della religione.

Ma le obbiezioni che muovono gl'increduli contro i misteri, per esempio dell'eucaristia, della Trinità, del peccato originale, della grazia, della predestinazione, ecc., hanno desse una solidità alla solidità di quelle prove comparabile?

L'ACCADEMIA DELLA CRUSCA.

Io concedo una gran parte dei torti che si vogliono apporre all'accademia della Crusca; ben lungi dal volerla erigere in tribunale infallibile, io do liberamente che sia incorsa in molti errori. Ma ciò non ostante io terrò sempre che ogni buon Italiano dee amarla, rispettarla, cooperare al suo fiore, difenderla da' suoi nemici, osservarne religiosamente il dettame e con prudenza per quella convenevole riforma adoperarsi, che da ogni opera umana un po' antica viene ansiosamente aspettata. E la

considerazione su cui io pensando sì fattamente mi fondo, si è questa: che l'accademia della Crusca è quella che, contro i danni dell'edace tempo, le incursioni degli esteri linguaggi, le macchine, gli sforzi degli stessi intestini nemici e tutte le scisme letterarie e politiche che inondarono frequentemente l'Italia, ha conservato l'idioma di questa nazione nella sua nativa forma e purezza. Sarebbe prova d'animo ingrato e non italico il non saperle grado di tanto bene; e che tanto bene abbia essa realmente arrecato la sola storia letteraria dell'Italia il dimostra. Chi ha concorso mai ad elevare a quel grido sì alto e ben meritato di cui godono presentemente i tre divini creatori della nostra lingua, Dante, cioè, il Petrarca e il Bocaccio? Chi si è mai opposto al pernicioso vezzo d'inventar vocaboli nuovi, che pur troppo suol di tanto in tanto, promosso dagli scrittorelli, seguito dal comune, mettersi per le nazioni e guastarne la nativa lingua? Ebbe bello il seicento dar la prima spinta a questo furore, la Crusca le fece argine contro. La lingua prepotente di una grande e prossima nazione ebbe bello inondare, nel secolo passato e nel presente, il nostro paese, sedurre in esso parecchi scrittori, e per molte parti valenti, e quanti altri mai celebri, e tirargli dalle sue, coll'introdursi inoltre nelle scuole e nelle accademie, e perfino nel comun uso e nel volgar favellare, a segno che se non potè dovunque aver intero regno, può dirsi che quasi dappertutto introdusse barbarie e corrompimento, la Crusca fu sempre che negli archivi della lingua conservò sempre puro il tesoro de' suoi antenati e preservò l'Italia dai barbari. A chi, se non ad essa, dobbiam noi il migliore vocabolario della nostra lingua, in cui sono raccolti i più preziosi gioielli che mai vantasse? (1). Chi, se non essa, invenne il prezioso e prudente tro-

(1) Qualunque instituzione in cui l'opera dell'uomo intervenga, se le si vuol dare una ferma, costante ed immutabile base alle vicissitudini del tempo non sottoposta, si vuol fondare non già sul versatile uso o modo di pensare o d'agire degli uomini, ma bensì su qualche cosa di più sodo. Così i governi non saranno mai stabili se non s'imprimerà profondamente nella mente dei membri suoi la sentenza dell'apostolo: *omnis potestas est a Deo*. Il cristianesimo non sarà sempre altro che un'ombra sin tanto che si lascerà a ciascuno de' suoi cultori la facoltà d'interpretar la scrittura a suo modo; così ogni lingua non può essere che un miscuglio indigesto e barbaro, passato il tempo del fiorir suo, se non v'ha un qualche accademico tribunale che, raccogliendo tutto l'oro dell'idioma, ne rigetti ogni

vato di determinare i confini della medesima col prendere norma non dall'uso del presente, che sempre cangia, partecipe sempre della volubilità che i popoli investe, e soggetto al dominio, non dei pochi e buoni, ma dei molti e del cattivo gusto, ma bensì da que' prelibati ingegni che, fioriti nel di lei fiore, abbellironla, restauraronla e reserla celebre e degna di esser rivale dell'Attica e di succedere alla latina? E certo questo vanto è proprio del nostro idioma; nessuno altro può vantare un monumento sì perenne ad onore e conservazione della sua sostanza e purità, un vocabolario completo e perfetto come il nostro, formato tutto sopra una serie legittima di classici scrittori, che al parlare in cui scrissero contemporanei, ne furono per così dire gli educatori; ora un tal vanto da noi si debbe alla Crusca e agli amatori suoi. Si dirà forse che questa scelta di scrittori classici è mal fatta e peggior ne fu l'uso? Eppure riguardo al primo io ci vedo in essa primeggiare i tre maggiori luminari d'Italia e al loro seguito tutti gli aurei scrittori del trecento; la veggio scevra dell'oricalco dei seicentisti, da cui fu solo immune la Crusca, mentre quasi tutta l'Italia presa ne venne: non leggo in quella lista inscritti i Marini, i Caporali, i Ciampoli, gli Achillini; i soli pochi che serbarono ancor la livrea delle passate età fra tante corruzioni ci veggo annoverati, e sopratutto il Segneri, quel grand'uomo indegno per molte parti del secol suo, che, al dir dello stesso Perticari, è il solo oratore italiano degno di parlar agli eredi di M. Tullio. Riguardo al secondo punto, veggo alla testa di quell'accademia nomini sommi in fatto, non solo di lingua, ma eziandio di lettere e di scienze sommamente eruditi, i Salviati, i Salvini, i Davanzati, i Redi, i Cesari, per tacer di tanti altri, i quali tutti con somma cura e prudenza, come dai loro scritti ricavasi, contribuirono alla formazione del dizionario italiano. Dirassi che ci sono ascritti molti ignobili antiquati scrittori di leggende, di cronache e di novelle, mentre esclusi ne sono molti illustri in prosa ed in versi, principalmente del secolo passato? Ma egli è lieve l'osservare che in fatto di lingua, non in fatto di eloquenza o di

men puro metallo che voglia introdurre la corrotta moda, e la rappelli così sempre a' suoi puri principii, nei quali e non in altro sta riposto il secolo aureo di ogni umano instituto; quando al contrario l'uso del momento e dei più non serve che a corrompere ogni opera, siccome la sperienza lo dimostrò e lo dimostra.

poesia, la Crusca giudicava; chi non preferisce per la materia Tacito, per esempio, ai rozzi cronichisti dei tempi d'Eunio? Ma chi di buon gusto oserebbe alla lingua di questi la lingua di quello preporre? — Si allegherà forse la persecuzione mossa dalla Crusca contro Torquato Tasso, l'epico maggiore della letteratura moderna? Persecuzione ingiusta veramente nella sua totalità e grande torto di chi la mosse; ma che fa questo al nostr'uopo? Noi non diciamo la Crusca infallibile e non colpevole di grandi falli, ma che sono i beni di cui le siam debitori maggiori ancor che i suoi falli. Oltrechè la Crusca non riconobbe, almeno in parte, l'error suo nella persecuzion di Torquato? Assai lo prova l'aver ascritto il Goffredo tra i testi di lingua che propone. Che se al paro non tiene quest'opera con quelle del trecento, ha di così fare ragione, mentre, le superi pure la *Gerusalemme* in fatto di poesia, sta al disotto di esse per certo in fatto di lingua.

Io dissi da principio come ogni buon Italiano dee esser amator della Crusca come conservatrice della sua patria lingua. Questo mi mena a svolgere il mio pensiero, cioè che la nativa forma della religiosa e politica costituzione di un popolo è in gran parte determinata dalle esterne sue instituzioni e costumanze, tra di cui tiene posta di rilievo il nativo linguaggio. Tutto infatti lega l'uomo alla patria, al governo sotto cui vive; gli oggetti medesimi che paiono per se stessi i più indifferenti, gli usi, le pratiche, le ceremonie stesse sono tante anella di questa catena. Ben dice il Temistocle del Metastasio sè amar tutto nella patria sua, perfino *i tronchi e i sassi;* tale è di fatto l'istinto della natura; giacchè essendo l'uomo attaccato dal corpo a questo mondo e commerciando per mezzo dei sensi co' suoi simili, i sensi hanno gran parte ne' suoi vincoli sociabili e nelle sue temporali affezioni. L'uso poi cangiando gli atti in abiti, avvalora gli affetti e que' mezzi per opera dei quali sono quelli mantenuti vividi e forti. Togli dunque all'uomo tutte quelle cose esteriori e corporee che come interpreti delle inclinazioni dell'anima lo legano col mondo e co' suoi simili, e tu avrai tolta con esse ogni ragione di società; se, senza far tanto, solamente tu quelle affievolisci, le une alle altre mutando e distruggendo così il vincolo tenace dell'abitudine, queste verranno pure debilitate. Ora, ~~come notai di sopra~~, la lingua, che è l'interprete dell'anima, l'espressione delle idee, dello spirito e dei sentimenti del

cuore, il mezzo per lo quale ogni società sussiste, le più dolci affezioni si nutrono e si appalesano, i più cari legami si formano, si ristringono e si conservano; la lingua, dico, è delle esteriori instituzioni sociali la più rilevante e necessaria, e quella che più sta a cuor degli uomini come indispensabile per l'esistenza di tutte le altre. In prova di che leggiamo che tutti i popoli furono sempre grandemente gelosi della lingua loro; e i Greci sopratutto il furono talmente che anche nella lor decadenza, vinti in tutto il resto dai Romani, in ciò di questi furono vincitori.

Non è difficile dal fin qui detto conchiudere che l'affezione per la patria, pel governo, per gli uomini tra di cui si vive, siccome tolta ogni lingua verrebbe a distruggersi, così la nativa, o mutata, o da estere corrotta e sformata, si deè di necessità affievolire e perciò allargarsi tutti i nessi sociali. Senzachè, siccome la lingua di un paese è l'espressione della sua indole e de' suoi costumi, così quando vien essa dagli idiomi stranieri corrotta e imbastardita, questi con seco arrecano gli usi del proprio paese, onde non possono fuorchè corrompersi pure e sentir di estranio i costumi di quello, e venir così perduta l'indole nazionale e fatto un indigesto miscuglio di antico e di nuovo, di civile e di barbaro. Nè questa guisa di confondere le nazioni e corrompere le lor forme natie venne ignorata dai principi e dai conquistatori quando la politica lo richiedeva. Dio da prima non si valse di una molto dissimile per confondere la superbia dei fondatori di Babele. Di poi gli uomini uso ne fecero per fornire detestabili progetti e disunire i popoli e renderli barbari. Che cos'è infatti la barbarie se non o brutale rozzezza o disordine di costumi e delle instituzioni che i costumi esprimono e mantengono? Ai nostri tempi, quando le Gallie, dimentiche di ogni morale principio e non contente di far del loro paese un teatro di delitto, vollero far loro complici quelli degli altri, si valsero a tal fine, come di un potente mezzo ad ottenerlo, della propagazione e dell'introducimento della loro lingua negli altrui Stati, per prendervi regno coll'espellerne la propria rispettiva o almeno questa corrompere e svisare.

DELLE FAVOLE E DEI RACCONTI.

Par che disdegni l'orgoglio della ragione di dovere il proficuo ammaestramento delle virtù alle bugie e alle finzioni, mentre la vera storia le sta sempre sott'occhio; eppure le favole e i racconti saranno sempre, massime ai giovanetti, vantaggiosi, perchè essi rappresentano dei forniti e vaghi quadri de' varii eventi dell'umana vita agevoli a intendersi e utili assai, laddove la storia presenta un caos di azioni umane tra cui l'oro solo si vuol scerre, nè il sa chiunque trovare, ma ci s'imbratta spesso anche nel fango, che a molti vuolsi celare; e s'anche quello venisse trovato, qual differenza di spicco non fa ella una qualche bella figura dall'essere con mille altre disordinate e niente relative ad essa confusa, al venir sola in bel quadro riposta, in cui tutta l'attenzione dell'osservator si concentri?

LAMENNAIS.

Il Lamennais, cercando di stabilire per solo inconcusso principio di certezza l'autorità umana, ha distrutto ogni principio di ogni certezza qualunque. Volendo egli ribattere il sentimento interiore a favore del consenso degli uomini, entrambi distrusse. Nè la cosa poteva ire altrimenti, mentre la certezza dell'autorità e del pubblico consenso non è fondata che sulla certezza del sentimento e della ragione di ciascuno individuo. Se queste due si vogliono torre di mezzo, quella eziandio sparisce e vien meno, siccome verrebbe meno la forza di un esercito, se ciascun soldato di cui è composta l'opera sua ne cessasse. La natura dell'uomo è disordinata, ma questo suo disordine non fa che i principii suoi puri, come i soli consentanei alla sua forma di essere, non si faccian sentire là dove vengano messi in opera da qualche instituzione ad essi conforme. La società, a cui è nato l'uomo, è dessa questa istituzione; essa è fondata nella natura dell'uomo ed è uno dei risultati dell'azion sua. Ciò dunque che forma l'essenza della società anche tra gli uomini corrotti non può essere innaturale, altrimenti converrebbe dire che la società stessa è innaturale.

Ecco dunque i fondamenti dell'autorità: la società è consonante colla natura dell'uomo, l'uomo in essa si perfeziona, cioè

si rimuove dal disordine a cui inclina e alla primitiva rettitudine si appressa; quello che è essenziale alla società non è effetto di disordine, ma opera di natura; l'esistenza di Dio, la morale, la legislazione, il culto interno ed esteriore, ecc., sono i fondamenti della società, senza di cui non può sussistere; dunque a tutti questi dogmi, verso di cui tende l'umano spirito e l'uman cuore, noi siamo portati, non dalla corruzione e dal disordine, ma dalla casta natura.

Ecco perchè queste verità sono universali: sono universali perchè vere, non vere perchè universali. Sono vere perchè senza di esse non v'ha società, e senza società non v'ha uomo. Sono universali perchè essendo inseparabili dalla natura dell'uomo, dovunque è l'uomo elleno sono con lui. Egli ha bello tendere l'uomo al vizio e alla corruzione, e tendere a una larva di felicità che è la sua distruzione, l'amor della propria conservazione sempre lo investe e fa perciò che serbi que' mezzi senza di cui quella non è possibile avere. Quando dunque io vedo un qualche dogma o una qualche pratica universalmente tenuta, conviene che io conchiuda essere di dettame della natura incorrotta e non della contaminata. Imperciocchè una tale universalità dimostra come il suo oggetto è potentemente richiesto e messo in opera da qualche molla di azione inerente all'uomo. Or qual molla più potente che la propria conservazione? Qual inclinazione più naturale? E certo quello che è per essa indispensabile altro non può essere che alla natura conforme. Si dirà forse che la corruzione dell'uomo come universale può effetti universali produrre? Egli si vuol osservare da prima che la corruzione è disordine, e che il disordine, sia speculativo, sia pratico, sia errore, sia vizio, è nemico dell'unità, è *molti;* là dove la sola verità, la sola virtù è UNO. Tutti gli uomini sono corrotti, ma tutti nol ponno essere ad un modo, perchè la corruzione è molteplice. Sarebbe ben bello ed ordinato ed armonioso corrompimento quello che regnerebbe con norma determinata e costante in tutti i tempi e in tutti i luoghi tra tutti gli uomini! Chi non sa infatti che la diversità dei tempi, dei luoghi e di mille circostanze dà forma diversa e modo alle umane passioni? Anzi non hanno desse queste in se medesime un principio di novità e di cambiamento comune solo all'errore? Di dove attigneranno desse quel principio di uniformità e di unità che non hanno in se medesime? Il fonte di questa unità può solo essere una

necessità di natura. Or eccoci ad un'altra prova della nostra asserzione. Il disordine, la corruzione è micidiale per l'essere, essendochè all'essere è contrario il non essere. La corruzione originale che l'uomo porta con seco stesso distrugge a lento fuoco quel seno medesimo che la nutrica e si oppone alla conservazione sua. Ben lontano dunque dall'essere una necessità che renda questa corruzione universale e uniforme, il sentimento della propria conservazione troppo ben radicata nell'uomo ci si oppone. Può alcuno individuo trasportato dalle passioni essere di sè micidiale collo sfogo di esse, ma non può una tal follia investire il complesso degli uomini, che cerca per sè e pe' suoi attinenti conservazione e salvezza. Il più, infatti, degli stessi libertini conoscono che la lor vita dissoluta è contraria al benesser loro; in quella che sfogano in segreto i loro dolorosi appetiti, non vorrebbero che fosse lo stesso de' loro cari, se ne hanno al mondo; e se hanno a fondar società, a stabilir leggi, si prendono ben guardia dal seguire il dettame de' loro costumi nella constituzione di quelle, ma si tengono dietro al codice naturale scritto nell'anima loro. Così uomini doppii, impudichi ed increduli predicarono bene spesso la giustizia, i buoni costumi e la religione.

Ecco in qual guisa parmi provar si possa il bell'aforismo di Cicerone, che voce della natura è la consension delle genti.

La ragione e il sentimento sono i primi fondamenti di ogni qualunque certezza. Dal loro lume guidati, esaminando noi la certezza morale, ne scorgiamo la bontà e la fermezza mediante gli argomenti sopraccennati; esaminando molti dei dogmi consacrati dall'autorità, veggiamo la loro intima consonanza coi principii ingeniti della ragione e del cuore, e così ne deduciamo un principio infallibile, universale, assoluto, che *il consenso universale degli uomini è infallibile come voce della società, epperciò della natura.* Ma se togliamo la ragione e il sentimento, su che si fonda la certezza dell'autorità?

Inoltre, il consenso universale degli uomini non è che il complesso di tutti i consensi di tutti gl'individui. Ciascuno individuo ammette quella tal verità; ecco come questa diviene universale.

Ora io chiedo: su che ciascuno individuo si fonda nell'ammetter che fa di quelle verità? Egli è forza concorrere al segreto ed infallibil dettame della ragione e del cuore. — Ecco un'altra ragione che rovescia il sistema del Lamennais.

LA RELIGIONE CRISTIANA RICONDUCE L'UOMO ALLA NATURA INNOCENTE.

La religione cristiana riconduce l'uomo alla natura innocente. Ciò fa non altrimenti che col perfezionare la società, essendo la società perfetta lo stato della natura innocente. Tutto pertanto nella religione cristiana concorre al bene della società; non solo la sua morale, ma eziandio i suoi dogmi speculativi e il suo culto esteriore.

Riguardo alla morale, il precetto dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo in Dio è il più sociale che dar si possa.

I dogmi di essa concorrono allo stesso fine. I suoi misteri umiliano l'orgoglio della ragione, da cui tutti i rovesciamenti che succedono nella società dipendono. Oltracciò stringono una sublime ed amabile società tra Dio e l'uomo, e così avvalorano quella dell'uomo coll'uomo.

Senza che il cristiano, ponendo le sue mire nell'altra vita, acquista una pazienza e una dolcezza necessaria tra i disordini che inondano il mondo. I dogmi dell'incarnazione, della Provvidenza, del giudizio, dell'immortalità dell'anima, ecc., fanno che i mali di questo mondo non l'accanano, ma sì dolcemente gli porta, e soffre i deboli, e i vizi de' suoi simili con caritatevole pazienza. Questo però non fa che non sia zelantissimo pel bene della società, mentre Dio glielo comanda, e i suoi simili sono suoi fratelli in Dio: or qual motivo a ciò più efficace? Riguardo al culto esterno, la confessione e tutti i sacramenti, ne' quali tutti richiedesi un uomo che li riceva ed un altro che li conferisca; il purgatorio, la messa, in cui si prega pe' vivi e pe' morti; i templi, i cantici, le concioni, tutte le sacre funzioni, e i riti, e le ceremonie, le benedizioni, le preghiere, ecc., sono tante anella della catena che lega insieme religione e società.

DELLA GIUSTIZIA.

La giustizia è eziandio chiamata *equità*, quasi *egualità* si dicesse, o un abito di mantener l'uguaglianza, la discretezza, la moderazione in tutte le cose. Ogni eccesso importa inegualità, che è a dire *non equità*, *iniquità*, disordine, deformità, sproporzione. La giustizia perciò consiste veramente nel rimovimento di ogni eccesso, battendo la via di mezzo, ed essendo in tutto

discreto, che è a dire, come già Aristotile (5°, *Ethic.* 4°), giustizia è equità, ed equità è il mezzo tra il poco ed il troppo. E si osservi che Aristotile per giustizia non intendeva già come noi un peculiare abito virtuoso (4° *Eudemiorum*), ma la virtù largamente considerata e in tutta l'estension sua. Ed in vero non solo quello che noi diciamo giustizia, il rendere cioè a ciascuno quello che a buon dritto gli si dee, nella medietà è riposto (1), ma sì ogni virtù qualunque che pur siasi; giacchè il solo vizio è eccesso, la sola corruzione è disordine, la sola falsità ha molte facce.

DELLA DISCRETEZZA E PRUDENZA NEL PARLAR BENE DEL PROSSIMO.

Anche nel parlar bene del prossimo tuo sii discreto e prudente; chè il farlo scioperatamente potrebbono le tue buone parole tornar in male. Non lodare senza necessità i tuoi fratelli, anche assenti, e non far come alcuni i quali, da mal compresa carità indotti, tostochè odono a favellare o favellano di qualche persona da bene, la colmano tosto di mille elogi, dicendo: oh! egli è un santo, egli è un angelo! Oh! un po' che l'assembrassi! Deh! di cotal gente fosse alquanto più fornita la terra! e simili modi di dire. Imperciocchè quelli che così fanno, di necessità si riducono a dovere o dare scandalo, e screditare il prossimo o profferire bugia. Questo pare strano; eppure, se si guarda a fondo la cosa, è così. Se tu hai per costume di lodar quelle persone che menan vita laudevole, allorchè ti vengono udite nominare o da te sono nominate, certo chi con te pratica, allorchè discorrendo sopra qualcuno tu non trarrai il fiato e non profonderai i tuoi soliti encomi, ne trarrà occasione di scandalo e giudicherà che, poichè tu nol lodi, è d'ogni lode immeritevole. Nè altrimenti potrai cotal male evitare, se non mentendo, anzi facendo un cotal male peggiore ancora della semplice bugia, indiscretamente cioè tributando lodi così al fromento come al pagliuolo e alla loppa.

(1) Qui può spettar l'osservare quello che ognun sa, cioè che i mitologi dell'antichità ci rappresentano la giustizia con le bilance in equilibrio in mano, a significare che l'equilibrio, cioè il punto di mezzo egualmente di due opposti eccessi distanti, è quello in cui consiste la giustizia.

DELL'ORAZIONE.

L'orazione del vero cristiano dee essere l'espressione della virtù; e la virtù essendo un'abitudine, la preghiera di necessità è forza che sia abituale e continua. Le orazioni iaculatorie sono que' sentimenti altrettanto vividi e caldi quanto brevi, che formano le distinte anella di quella dolce catena che senza interrompimento dee collegare l'anima nostra con Dio. La gente del mondo si beffa di codeste preci iaculatorie, e le prende come tante scede de' picchiapetti; ma e' non è da stupirsene, mentre a chi sì fattamente pensa è ignoto cosa sia la carità. È pur questo della natura d'amore, che il pensier dell'amante si diriga sempre con ogni sua forza verso l'oggetto amato, questo sia a lui il suo ristoro nelle fatiche, la sua speranza ne' suoi travagli, il suo conforto ne' suoi dispiaceri. E questo si avvera pur tuttodì negli amanti terreni, ed è l'effetto di quel profano amore che un'ombra non è nemmeno dallato all'amore celeste. Ah! come potrà mai chi ama con tutto il cuore il suo Dio non sollevarsi a lui in mezzo alle incumbenze che il legano quaggiù con questa valle di pianto? Chi non pensa a tali cose e non si ricorda mai Dio nel corso della giornata, stia sicuro che non ama Dio; chi non fa mai orazioni iaculatorie col cuore, sappia che non può aver carità.

DEL DIRITTO PENALE.

Non so come tanto tra di sè abbiano mai combattuto i trattatori di cose civili nell'assegnare il fondamento del diritto penale. Due parole, a me pare, bastano per disciogliere questa quistione: Dio ha creato l'uomo per la società; dunque gli ha dato i mezzi di mantenerla. Ora, senza il diritto penale, e talvolta ancora quello di dar la morte, la società non può bene sussistere. Dunque Dio diede tai diritti all'uomo.

Ma i filosofi moderni non amano que' ragionamenti in cui entra Dio; la favola del contratto sociale loro sta troppo a cuore, perchè si ricorra all'autorità di Dio quando si parla di leggi e di società. Eglino perciò vonno derivare tutti i diritti sociabili dalla natura e dalla ragione, e chiedono come mai in tal guisa si stabilisca il diritto penale. Cangiando il nome di

Dio in quello di *natura*, è facile soddisfare loro col sistema da me arrecato intorno al suicidio. L'uomo dalla natura è posto nella società, nella quale dee concorrere con tutte le sue azioni non al bene suo privato, ma a quello della società in cui vive. La sua vita non è in sua mano, ma in quella della società, vale a dire la vita non gli è data per suo bene privato dalla natura, ma pel ben pubblico. Generalmente non può torsela, perchè nuocerebbe al ben pubblico; ma quando incontri alcun caso in cui la cosa vada al rovescio, allora sarà licito, anzi ottimo il suicidio. Dunque l'uomo ha la facoltà di uccidersi per lo bene della società. Ora, questa non essendo che un aggregato di tutti gl'individuali diritti, egli è chiarito che il corpo sociale ha il diritto di vita e di morte sopra ciascun de' suoi membri quando il bene lo richiegga della società. Ecco distrutto l'argomento del Beccaria da' suoi fondamenti. Nessun individuo ha il diritto d'uccidersi, dice il Beccaria; dunque nè meno la società ha il diritto di uccidere. — Ogni individuo, io dico, ha il diritto di darsi la morte quando dal bene della società venga questo voluto; dunque nello stesso caso ha la società il *ius* di vita e di morte.

DEL PARADISO.

Infelici gli uomini se tutto finisse quaggiù, e non ci fosse un paradiso! Il ricco, il nobile, il potente, il guerriero, il conquistatore, il letterato, l'uomo per lo ingegno glorioso sarebbero i soli felici su questa terra: e colui che non ha di che satollarsi; colui che è il rifiuto de' suoi simili ed è tenuto vil come i bruti; colui che giace in un letto e non si vede dinanzi che la morte; il marito che ha una moglie dolorosa ed infedele; il padre che ha figli perduti e sciagurati; il perseguitato che non sa dove appoggiarsi, ed è vittima dell'ingiustizia, ogni uomo che, dotato di corto ingegno, è costretto a stare abbietto al di sotto de' suoi colleghi e viverci oscuro ed infelice; costoro tutti a che sarebbero ridotti se non a dar di mano ad un laccio e gittarsi in grembo alla disperazione?

Fra i letterati e i dotti, per esempio, sono rari que' prelibati ingegni che si levano alto sopra tutti i loro competitori. Essi soli tracannano a grandi sorsi il calice della gloria, e non

lasciano alla folla del comune che quello dell'abbiezione e dell'amarezza. Un incredulo che abbia ancora bricciol di cuore non può altro, in mirar sì fatto contrasto, che piangere, bestemmiar la natura, e compianger tanto la sorte di questi ultimi, quanto quella invidiar di que' primi. Ma il cuor del cristiano s'empie di gioia, s'allegra nel veder che la gloria del mondo lascia stare la maggior parte de' suoi fratelli, e dice loro: voi ben avventurati, che non avete la mercè vostra su questa terra; che perciò voi la córrete infinitamente maggiore nell'altra vita. La gloria di questo mondo è infamia, la grandezza abbiezione, la felicità miseria: beati i piccioli e gli sventurati di quaggiù che saranno ne' cieli grandi e beati davvero!

RAGIONE DELL'UMAN SAPERE.

Tutta la ragione, il campo dell'umano sapere si riduce a due capi: *scienze*, cioè cognizioni fondate su principii infallibili, *puri*, *a priori*, fuori della sperienza; *arti*, cioè cognizioni fondate su principii pratici, *empirici*, vale a dire sull'esperienza (1).

La logica, la matematica sono scienze; la geografia, la storia naturale sono arti.

Inoltre havvi una terza classe di cognizioni che riposa parte su principii *puri*, e parte su principii *empirici*, che perciò è parte *scienza* e parte *arte*. — Le varie specie di questa cognizione io chiamerei *scienze empiriche;* e sono, per esempio, la medicina, la fisica, ecc.

Le arti non possono essere condotte a perfezione da un sol uomo, ma l'opera di molti ci si richiede.

Le scienze poi, quantunque indirettamente possano dar opera al loro perfezionamento le investigazioni di molti, nondimeno direttamente nol può fare che un solo. Questo era già stato osservato dal Labruyère, e lo fu novellamente da Kant, che dice nella seconda prefazione alla *Critica della ragion pura*,

(1) Si osservi che le belle arti o arti liberali non sono inchiuse in questo rango delle arti, ma per molti rispetti appartengono piuttosto alle scienze. Così, per esempio, per coltivar le lettere come le scienze ottimamente ci vuol sommo ingegno; per coltivare le arti il più che si richiede è una buona memoria; del resto basta un ingegno comune.

parlando delle matematiche: « Son di parere che la matematica « camminasse a pezza tentone, sopratutto appresso gli Egiziani, « e che si debba il suo cangiamento attribuire ad una rivolu- « zione prodotta dalla bennata idea la quale avrà scorto l'in- « gegno di un sol uomo a tentarla con successo felice. »

DELLE PENE E DE' PREMII NELL'ALTRA VITA.

Le pene e i premii debbono essere proporzionati al misfatto di chi in cui si vogliono infliggere, e della società che le infligge. Ora, per questa doppia ragione, le pene come i premii debbono nell'altra vita essere eterni.

Riguardo alla proporzione della pena al delitto, come se ne deduca la eternità delle pene dell'inferno, abbastanza è dai teologi ragionato.

L'altra prova è forse più nuova, ma non men nitida e forte. La società dell'altra vita è eterna; dunque i delitti capitali ci devono aver pena eterna. Così quaggiù ai delitti capitali si dà la pena di morte, che recide il colpevole per sempre dalla terrena società. Data la debita proporzione, nell'altra vita la pena debb'essere eterna.

I delitti men gravi, non capitali, quaggiù non si puniscono con la morte, ma con pene che hanno fine. Così nell'altro mondo col purgatorio.

UNITÀ DELLA FEDE.

Gli Agostini, i Gerolami, gli Ambrogi, i Basili, i Gregori e tutti i padri avevano l'unità perfetta della fede nei loro scritti e ne' loro cuori, benchè talvolta non ugualmente uniti comparissero al di fuori. Ma Lutero, Melantone, Carlostadio, Bucero, Voltaire, D'Alembert, Diderot, Elvezio, D'Holbach, D'Argens, Condorcet, Damilaville, al vederli nel mondo uniti in crocchi e corrispondenze letterarie strettissimamente, parevano avere un'unità di filosofia; ma non ve n'hanno due che si convengano in un punto se si consultano i loro scritti. Nè è meraviglia, mentre non ve n'ha pur uno che convenga beu con se stesso. Tale è il marchio dell'errore: *molti*; l'*uno* è il contrassegno della

verità. Nè si arrechino in contrario le dispute interminabili dei teologi cristiani sopra molti punti di religione; imperciocchè: 1° questi punti non sono essenziali, chè in sostanza tutti confessano una sola fede, un solo battesimo, invecechè gl'increduli non hanno niente di fermo, e, come dice il Rousseau, che ben gli conosceva a fondo, *solo si accordano per disputare*; 2° fra gl'increduli non ve n'hanno due che s'accordino sopra di un sol punto; al contrario molti sono i teologi assennati che sono dello stesso parere; 3° la disunione e la mutabilità sono proprie della miscredenza; imperciocchè, come potrebbe mai esser ferma ed una se non ha un solo punto di appoggio che non si possa muovere, e un centro a cui tutto riferire, e un motivo bastante per mantener l'unità, quando ancora si potesse ottenere? Lo stesso dicasi dell'eresia. La religione cattolica, al contrario, ha una ferma base su cui poggiare e l'autorità infallibile della chiesa per ridurre all'unità chi minaccia di volerne sortire. Così, laddove niente havvi nella incredula filosofia che possa a' dibattiti perniciosi de' suoi membri por termine, la religione ha un supremo tribunale che termina le quistioni d'opinione quando vede tornar in danno circa l'essenziale. Oltrechè è un abuso se tante quistioni inutili si agitano fra i teologi, e ciò non deriva dalla natura della teologia, siccome le quistioni dei filosofi derivano dalla natura della filosofia degl'increduli.

LA FEDE E L'UMANA AUTORITÀ SUPERIORI ALLA RAGIONE.

Una evidente prova che la fede e l'umana autorità sono superiori alla ragione, e più inconcussi fondamenti di quello che essa, si è che questa è chiamata in testimonio dagli eretici e dagl'increduli quanti pur siano, laddove da essi tutti la fede e l'autorità vengono d'unanime consenso rigettate. Principiando da Simon Mago sino a Calvino, tutti gli eretici hanno sempre rigettata l'universal tradizione e l'autorità della chiesa (1), e

(1) Dico *universal tradizione*, imperciocchè molti eretici e increduli, conoscendo (e chi può non farlo?) di quanto peso sia l'autorità e in se stessa e appo gli uomini, per non rigettare da sè un tale stabile fondamento del vero si fabbricarono delle fittizie, peculiari e oscure tradizioni, le quali però si veggono ad evidenza essere di niun valore, giacchè la tradizione, per dar testimonio di verità, dee essere

i gl'increduli, da Lucrezio sino a Condorcet, sprezzarono or la voce della società e l'autorità del genere umano. 'sto non denigra già la ragion per se stessa, che è sempre , verace, immutabile come quella di Dio; ma, per le tere della corruzione che la circondano, è facile l'ingannarsi ingannare altrui col prendere o porgere altrui come suoi puri ıcipii i suoi errori e disordini. E se questo avviene, come ı porci rimedio? La povera inferma è al di dentro di noi, e noi, per vezzo delle nostre passioni, l'amiamo meglio in : stato che sana, nessuno è da tanto per poter fare il conrio. Ma la tradizione, l'autorità sono tutt'altra cosa: poste di fuori di noi e alla luce aperta del sole, invano si farebbe ırova di adulterarle. O almeno, se ciò alcuni tentarono di fare, ı ci riuscirono appo il mondo, nè essi medesimi troppo si valo del loro lavoro, imperciocchè l'integrità dell'universal traione è sempre inconcussa, e quelli che a contaminarla si adoarono, alla fin fine non ad essa, ma pur sempre alla ragione fericorso.[1]

NECESSITÀ DELLA FEDE NELLE VERITÀ RIVELATE.

Nisi credideritis, non intelligetis. (Is., VII, 9.) Queste parole nno un senso profondo. Non solo esse vogliono significare :, senza della fede su questa terra nelle verità rivelate, non ne conseguirà l'intelligenza nel cielo, ma di più contengono el necessario principio di ogni sana filosofia, che la ragione un istrumento che vale a nulla se con un atto di fede non ne per buona se stessa. Perciò, se si vuole provar la ra)ne, si deve rinunciare a questa interamente ed abbracıre il sistema del dubbio universale. Havvi nessun mezzo per itare il circolo vizioso, e la sola fede ne può campare. Sembra esto a prima fronte non altro che un paradosso ai pensatori dei stri tempi: dover credere per esser filosofo! Altrettanto varbbe il non esserlo. Sia; ma almeno è peggiore ancora il fondar filosofia su d'un circol vizioso, ed è pur forza decidere.

iversale, chiara e certissima, e tale per se medesima, nè abbisoare della ragione per venir chiarita, provata ed assicurata. La tra:ione, come dice il Lamennais, dee regolar la ragione e non esrne regolata.

L'uomo, concentrato in se medesimo come nel suo principio e nel suo fine, ad abbracciare è costretto una filosofia analoga al suo stato. Non gli conviene il ragionare sopra di un principio posto al di fuori; l'orgoglio della sua ragione non gli permetterebbe un andamento agli occhi suoi così vile, ma vuole che tutto in lui cerchi e di ogni bene sia a se medesimo debitore, siccome il proprio bene unicamente procura. L'amor proprio disordinato si fa sentire non solo nelle azioni esteriori di società, ma in tutto l'uomo, nelle sue più intime ed astratte speculazioni. Ecco il perchè, se l'uomo sociale antepone il suo proprio bene all'universale, vale a dire si fa fine delle azioni sue, l'uomo filosofo deve farsi principio de' suoi pensieri e cercar la base di ogni verità in se medesimo; imperciocchè, facendo talmente di sè il tutto e una semplice parte della società, sarebbe affatto sconvenevole che facesse la verità del tutto da quella di una sola parte dipendere.

DELLA TOLLERANZA RIGUARDO AL CUORE.

Se si è tollerante riguardo allo spirito, è di necessità di esserlo riguardo al cuore. Entrambi sono facoltà dell'anima che tendono alla corruzione, e vogliono essere dalla legge nei termini moderate. Anzi è forse più difficile il raffrenar, che lo spirito, il cuore; chè in quello la passione da vincersi è l'orgoglio di una fredda ragione, ed in questo il moltiplice impeto di una concupiscenza ardentissima. L'esercizio del pensiero non è in balìa di tutti; che anzi a pochi è dalla natura concesso e ai più della società viene interdetto. Ma gli appetiti perversi sono universal condizione del genere umano, e non v'ha condizione, abbietta sia pure, a cui la perdonino, dal re allo schiavo, dall'opulente al paltone. Se dunque si pretende di non poter essere intollerante riguardo allo spirito, come si crederà che sia più possibile di aver dominio sopra del cuore? Discendiamo più alla pratica. Io dico che in un popolo, tra di cui regni la tolleranza rispetto ai dogmi, di necessità dee regnare, o ciò non è lungi a succedere, la tolleranza riguardo alla morale. A poco a poco dal difetto della credenza si verrà al difetto della pratica: rotto ogni argine allo spirito, non vorrà esser tiranneggiato il cuore: posto in non cale il simbolo, non anderà guari di tempo a ve-

nir pure dimenticato il decalogo. I filosofi porteran la bandiera; il popolo terrà loro dietro. Invano il governo porterà leggi per ordinare i costumi e mantenerli nella loro purezza: come potrà mai la sua autorità aver forza sopra del cuore, se avrà perduto il più agevole, d'averne alcuna sopra lo spirito?

L'UOMO RAPPRESENTA IN PICCOLO UNA SOCIETÀ.

L'uomo rappresenta in piccolo tutta una società, di cui il sovrano è l'anima, il popolo il corpo, i varii individui le varie facoltà dell'una e i membri dell'altro. Se il corpo comanda all'anima, l'ordine della natura è stravolto, e non tarda tutto l'uomo ad andare in rovina, siccome un popolo che vuole innalzarsi in sovrano termina col distruggere tutto se stesso. Se l'anima tiranneggia il corpo, cioè è dura con esso oltre il dovere, il corpo manca, infiacchisce e muore; siccome i sudditi di un despoto non fanno che vilmente vegetare e alla finfine vengono meno, ed il tiranno, se non spira con essi, si trova solo. Quando poi l'anima, infrangendo le proprie leggi, apre al suo spirito la strada del dubbio rimovendo da lui ogni fede, e al cuore la strada della corruzione cessandone ogni morale, allora la rivoluzione è ancor più terribile, perchè succede la ribellione del corpo, siccome, quando un principe infrange le leggi, s'oppone alla costituzion dello Stato, i sudditi l'imitano coll'infranger pure quelle a loro volta e ribellarsi.[1] Così ai nostri tempi succedette in un angolo del mondo una terribile rivoluzione fra i membri di un possente stato; ma questa rivoluzione del governo fu preceduta e preparata da una rivoluzione intestina de' membri di esso. Voltaire e Rousseau produssero la rivoluzione dell'uomo; il duca d'Orleans e Robespiero quella della società.

DEL MALE PERMESSO DA DIO.

Secondo la gran massima di sant'Agostino, Dio non permetterebbe il male se non potesse la sua onnipotente sapienza farne ridondare del bene. Un male assoluto è impossibile, perchè il male per se stesso è niente. Laonde il male che accade

è sempre congiunto con qualche cosa di positivo, o per dir meglio il male non è che il bene da qualche parte più o men difettoso; del quale difetto Iddio si vale, permettendo che il bene non conseguisca la sua pienezza a produrre ottimi effetti a pro dell'uomo medesimo, che di quel difetto è la causa. L'esperienza consultata sopra un tal punto ci dà sublimi lezioni intorno a quella universal Provvidenza, la quale, tutte le cose che succedono governando, rende attonito il debole ingegno che ne considera la grandezza. Gl'increduli sdegnano codeste meditazioni, degne pur tanto dell'uomo e sì consolanti pel di lui cuore. Invece di riconoscere i limiti del proprio spirito, i quali dalla natura gli vengono ad ogni istante accennati, si tengono come la suprema ragione e si compiacciono di farsi misura di ogni verità. Per costoro i mali che succedono nel mondo dimostrano che non esiste un Dio provvido, e tutto al più, per non essere atei conseguenti, si fanno dissonanti deisti.

La Croce è grave scandalo per costoro; i varii modi con cui Dio provò la sua chiesa lor paiono indegni di una religione divina. Quello che è argomento certissimo di verità lo divien per essi di errore. Ma, per l'uom saggio, che un Cipriano e un Concilio d'Arimini siano caduti in errore, che un Ario abbia lungamente vessata la chiesa, che un Manete abbia d'infami e segrete corruzioni contaminato lo stesso santuario, che una setta di novatori abbia staccata dal grembo dell'antica sua madre metà dell'orbe cattolico, non è da prenderne ansa di malmenare la religione, quasi colpi fossero questi che nel suo più vivo l'abbian piagata, mentre non hanno cooperato, chi ben lo consideri, che a farla maggiormente risplendere e porre in luce il valor dell'universal tradizione, la perpetuità, la santità, l'unità, l'autorità, brevemente la divinità di quella.

DELL'UMAN LINGUAGGIO.

Il linguaggio degli uomini è imperfetto e insufficiente a ben esprimere le idee pure e astratte delle metafisiche scienze; ma questo, che a vero difetto di esso potrebbe ascriversi da alcuno, non viene ad esserlo ove bene ne riaudiamo gli effetti, senza incolparne punto la natura, ma il nostro orgoglio, che come imperfezione ci fa scorgere quello che è forse una salutare

mancanza. Il linguaggio è dato all'uomo come ente sociale dall'autore della natura; perlocchè, conseguente al suo fine, è sommamente atto ad esprimere tutte le relazioni sociali. È per questo che è agevole più e più naturale ed eloquente in tutti i linguaggi il modo di parlare, come si suol dire, socratico o a foggia di dialogo, che quello il quale, esprimendosi in terza persona, è chiamato oratorio o dogmatico. Tanto la sapienza increata ha disposte le leggi della natura e i mezzi di cui questa si vale per ottenere i suoi fini, in guisa che più agevole e bello ne è l'uso quanto più direttamente tendono alla meta loro. Se medesimamente il linguaggio è meno atto ad esprimere i concetti astratti e filosofici di quello che i pratici e sociali, non è egli affatto congruo il conchiuderne che solo di questi l'espressione è all'uomo utile e necessaria perchè è molto più facile?

LA RELIGIONE CRISTIANA OPERA DI DIO.

La religione è in uno sublime e popolare; adatta ai popol colti come ai rozzi, agli uomini ingegnosi come ai semplici, ai dotti come agl'ignoranti. Non è questo forte argomento che non è opera dell'uom, ma di Dio? Dio solo, come creatore dell'uomo, potea conoscerne il cuore a tal segno; e come sapienza infinita potea solo trovare un modo di religione che fosse atta a tal uopo. Non è già che la religione cattolica sia un'invenzione della divinità fatta per l'uomo: in sostanza la religione è una, tanto quella degli angioli, come quella degli uomini; ma, dovendo essere vestita di un culto esteriore ed esposta in un modo accessibile ai mortali, è nella scelta di questo modo e di questo culto che riluce la sapienza divina. Prescindendo anche dall'accidental varietà che le varie circostanze introducono nell'uomo, esso ha un'anima che per eccellenza di natura tende al grande, all'infinito, e per avvilimento di corruzione è limitata, sordida, abbietta e d'imperfettissima condizione.

I saggi del gentilesimo studiando in se stessi ebber qualche sentore di questo vero; ma, gran dire! o che non ci attendessero molto, o che non sapessero trovarci il rimedio, pare nei loro stabilimenti che ne andassero affatto digiuni. Tutte le isti-

tuzioni sociali e religiose da essi immaginate erano o troppo alte e speculative, o troppo basse e materiali: i Persiani distruggeano l'autorità coll'esagerarla; i Greci si rendeano schiavi di lor medesimi per esser liberi: l'idolatria rendeva l'uom tutto sensi, nè forse Epicuro faceva di più colla sua filosofia voluttuosa, mentre gli stoici inventavano una morale sì ardua che, non che il popolo, ma nè meno i saggi io credo che potessero con sincerità professarla; in una parola, non v'avea governo, non v'avea religione che fosse proporzionata all'uomo. Ad alcuni parrà aver eccezione da questo anatema la monarchia degli Egiziani e la filosofia di Socrate; ma, riguardo alla prima, bastano le poche cognizioni che ne abbiamo per dimostrare che era un governo dispotico; le arti e le vane scienze in esso smisuratamente coltivate, e quel poco che ce ne dice la scrittura abbastanza ce lo dimostrano. Poteva esser peggio, è vero, nè ci mancavano di molte cose assai buone; ma a questa dà risposta il non esserne certamente state molte invenzion degli uomini, ma frutto di quella tradizione che il popolo egiziano, uno dei più antichi, come pure molti de' suoi contemporanei, potè conservare per molto tempo, attintala immediatamente in principio dal puro suo fonte. Rispetto alla filosofia socratica, quantunque la morale ne fosse pura come pura era quella degli stoici, e forse di questa alquanto più adatta agli uomini, chi non vede che mancava di ogni culto esterno e di essere esposta in guisa che divenisse pubblica religione? Come questa, si possono allegare la filosofia di Pitagora, Aristotile, Talete, ecc., e di tutti gli ennici *monoteisti*, molto simile in tutti quanto alla morale; ma un solo argomento fa vedere che tutte queste morali filosofie non erano adatte all'uomo, ed è il fatto; chè nel più bel regno di quelle pochi dotti seguironle, e il popolo fu sempre idolatra; e la filosofia d'Epicuro fu la sola fra tutte che aggirasse nel popolo allorquando Roma inclinava alla rovina sua.

L'UOMO NON SI PUÒ PASSARE DI DIO IN OGNI SUA OPERAZIONE.

L'uomo non si può passare di Dio nelle sue operazioni, il filosofo ne' suoi ragionamenti, la società nelle sue istituzioni; d'ogni creatura ragionevole la divinità è il primo bisogno, e

questo solo basta a dimostrare nel marchio indelebile della natura l'esistenza di un Dio. Certamente l'umana follia può giungere tant'oltre che voglia torre Dio di mezzo ad ogni cosa e scancellare da ogni vocabolario il nome dell'Ente supremo, e che ciò creda, dopo alcuni sforzi, di aver fatto; ma non pertanto diventa realità l'illusione, che anzi l'impossibilità di eseguire un tal disegno è mostrata evidentemente dalla contraddizione che ridonda dal volerlo intraprendere. In tal guisa lo scettico ad ogni passo che muove, ad ogni azione che fa, smentisce il suo sistema del dubbio universale, e chi dicesse che il circolo è quadrato non potrebbe mai a un uom sensato far credere di comprendere un tale assurdo o averne una qualche idea. L'incredulo nega che v'ha Iddio; ma nel suo filosofare è costretto d'inventare alcuni nomi di *caso*, *universo*, *natura*, grandi nomi che significan nulla, per sottentrare al vuoto che lasciava l'aver rimosso ogni divinità. Spinoza stesso chiamò Dio l'universo, più sincero in questo a dimostrare la ripugnanza del suo sistema di ogni altro empio, quantunque forse frodolentemente il facesse; imperciocchè il Dio di questo ateo, che non si può intendere se non col favore di altri termini ancor meno intelligibili, vale unicamente a dimostrare che, quando si vuol ragionare, si ha bisogno di un fondamento inconcusso su cui poggiare, di una causa prima e universale da cui tutto ripetere. Epicuro e Lucrezio rigettarono Iddio per prendere il *caso*; Mirabeau volle invece la *natura*, altri l'*universo*; ma e l'*universo* di costoro e la *natura* di Mirabeau e il *caso* degli epicurei non sono che il supplemento di una prima cagione. Così, passando dall'uomo intellettuale e speculativo all'uomo pratico e morale, i vocaboli di *ragione*, di *fato*, ecc., e quello ancor di *natura*, vengono presso gli atei a pigliar luogo, e (cosa strana!) la società stessa degli atei ha bisogno di divinizzare qualche cosa, d'inventare una dea Ragione per poter sussistere almeno per qualche giorno.

SCOPO DELLA FILOSOFIA DELL'EMPIETÀ.

Lo scopo della filosofia dell'empietà è prodotto dall'odio del bene, frutto di sfrenate passioni e di un orgoglio smisurato. Tende perciò a distruggere la religione, e con essa la morale,

perchè inseparabili : nè qui finiscono le rovine che produce; imperciocchè, il bene verace dell'individuo e della società essendo colla virtù indivisibilmente collegato, al perire di questa esso pure perisce. Siccome però l'incredulità vuol far setta, e sarebbe questo impossibile se camminasse a fronte scoperta, prende gli abiti della virtù e talvolta ancora della religione: suona amor fraterno, umanità, leggi, patria, Dio di bontà, padre del genere umano, e così adesca bene spesso i malaccorti ed i semplici, e li coglie alle insidiose sue reti. Perciò non tutti gl'increduli sono empii come l'incredulità per se stessa, ed io non estendo quanto dissi agl'individui, ma alla setta, sapendo assai bene che parecchi ve ne saranno i quali non avranno al tutto cattive intenzioni e non conosceranno appieno l'indole della loro filosofia. Ma se questo errore può aver luogo in sulle prime, massime allorquando una gioventù sconsigliata aggiunge il fomite delle passioni, non è perciò men vero che col tempo dee necessariamente svanire, e chi fu da principio soltanto incredulo, diviene, continuando ad esserlo, di necessità scellerato.

L'incredulità studia il cuore dell'uomo per saperlo meglio ingannare; e qual è infatti l'iniquità che possa senz'impostura sussistere? V'hanno diverse sorta d'impostura, d'ipocrisia: Maometto è un impostore fingendo i suoi celesti colloquii con Gabriele, mentre che non segue operando che il dettame delle sue turpi passioni; Lutero è un impostore chiamando la sua eresia coll'imponente nome di riforma, mentre non fa che corrompere dogma e morale, virtù e religione; Voltaire, Rousseau e tutta la torma de' moderni sè dicenti filosofi sono impostori suonando tolleranza, onor di ragione, libertà dell'uomo, quando distrugger vorrebbono ogni altra religione che l'empietà, e ne fanno tentativi di sangue, uccidono l'intelligenza, avviliscono e rendono inutile la ragione e fanno schiavo l'uomo delle sue più atroci passioni. In una parola ogni falsità che regna tra gli uomini è impostura, imperciocchè il falso è per sè nulla, e non può esistere se non accattando un qualche che di positivo, del bene almeno le apparenze e le forme. Ora io chiamo se, conosciuta questa impostura, può un uomo alquanto assennato più di buon grado seguirla.

L'incredulità, che ha per iscopo di opporsi in tutto alle massime ricevute in tutto il mondo, perchè stampate nel cuor del-

l'uomo o nella ragion sua, alla voce della natura, al consenso del genere umano, deprime l'uomo ed innalza le bestie. Questo suo dogma inoltre deriva dal suo favorito sistema, che vede la materia in tutto e niente fuori di essa; onde per tal rispetto poco divario viene a passare tra gli uomini e i bruti. Ma odioso sarebbe di soverchio il cambio se non fosse con vernice filosofica colle solite astuzie imbiancato. Si esagera pertanto un principio che ha fondamento nel cuor dell'uomo, cioè la compassione per tutti gli esseri sensibili, sentimento naturale, bello, utile alla società quando ne' suoi proprii limiti si conservi. Chi nega infatti che la crudeltà non sia sempre un disordine anche messa in opera verso gli animali privi di ragione, e che il cuor barbaro verso le bestie è solitamente verso de' suoi simili inumano? La caccia per puro diletto sarà sempre un tormento pel cuor bennato, per qualunque cuore che non ami gioie di sangue. Ma si dee da ciò forse conchiudere che l'uomo abbia nessun diritto sulle bestie, che non se ne possa valere a' suoi usi e trarne il suo cibo? Iddio ha concesso un tal dritto all'uomo, e chi anche rigettasse l'autorità della prima storia, quella di tutto il genere umano basterebbe a convincerlo. Ecco perciò il punto a cui si riduce la filosofia moderna, affettando una sensibilità soverchia e disordinata; l'uomo non ha dominio sugli animali, e nel valersi di essi come di cibo, tutto il genere umano lede la natura. Non sarebbe meraviglia se, a poco a poco venendo al segno di concedere sensibilità e animale natura anche alle piante, si ascrivesse pure a delitto il reciderne i rami ed il mangiarne le frutta. Nè paia esagerazione un tal dire, da che la storia ne comprova la verità. I Manichei, cioè quegli uomini « superbamente deliranti, carnali oltremodo, i quali avevano piena di parole la bocca e vuoto di verità il cuore; che gridavano sempre *verità! verità!* e non era la verità giammai tra di essi; che dicevano il falso non solo d'Iddio, ma degli stessi elementi creati di questo mondo; che si decoravano del nome di cristiani e filosofi per mascherare con esso i loro turpi errori » (*Confess.*, L. III, cap. IV, v. 2; cap. VI, v. 1), costoro medesimi dicevano che egli è delitto il pascersi dei vegetabili, e che « il fico, quando è staccato dalla pianta, sua madre, con lagrime di latte la piange: » laonde sant'Agostino, rinvenuto dai loro errori, esclamava: « Credeva (infelice ch'io m'era!) che si dovesse piutto-

sto usar misericordia inverso i frutti della terra che verso gli uomini, per cui quelli sono prodotti. » (*Ib.*, cap. x.) Ecco la filosofia di quei miserabili settari, a leggere il ritratto dei quali, cangiate le circostanze derivanti dai luoghi e dai tempi, sembra appunto avere dinanzi agli occhi i pretesi filosofi del nostro secolo!

LA PERPETUITÀ, NOTA ESSENZIALE DELLA RELIGIONE CATTOLICA.

La perpetuità è una nota essenziale della religione cattolica, antica perciò quanto essa, e che ne mostra continuo la verità; imperciocchè, se si dovesse attenderne l'avveramento, non potrebbe più aver luogo su questa terra. In che dunque consiste questa perpetuità della chiesa? Forse nella durata materiale del tempo? È follia il dirlo, mentre allora non sarebbe più una nota infallibile ed evidente del vero, ma una semplice probabilità. E poi è errore l'assoggettare ad una forma che compete soltanto alla materia il marchio della divinità di una religione fatta per la ragione degli spiriti, epperciò renderla partecipe delle vicissitudini che importa il tempo, e così distruggerne o almeno diminuirne il grave peso. Qual sarebbe, per esempio, in tal caso stata la perpetuità della fede cattolica nei primi tempi del regno suo? È assurdo il dire che una nota essenziale non le sia stata inerente, e che quell'epoca in cui da convertirsi gli ebrei ed i gentili conveniva che sopratutto splendesse divina, mancasse di una nota sì eccelsa e cotanto atta a renderne il genere umano convinto.

Non è dunque una materiale durata che forma la perpetuità del Vangelo; il mondo dura, l'uomo terreno dura, e lo dimostrano le continue vicissitudini a cui soggiace: la chiesa stessa come aggregato d'uomini durò e dura in tal guisa; ma non è ad essa che spetta il titolo eccelso di perpetua, bensì qualche cosa di più elevato e di più degno. La fede cattolica nei suoi dogmi e nella sua morale è l'unico e vero soggetto della perpetuità di cui parliamo; quindi è che non va soggetta alle umane vicende, ma immutabile, tutt'una, sempre la stessa, a segno che possiam dire di essa quello che di Dio, cioè che esiste senza successione, ed è di una interminabil vita una in-

divisibil possessione tutta unita e concentrata in un punto solo. Vive, in una parola, ma non dura; epperciò tutta viveva nel suo principio, come tutta ora vive, e non v'ha per essa nè passato nè futuro, ma solo presente. Così l'assioma è eterno ed esiste fuori del tempo nel seno dell'increata verità, quantunque la sua espressione varii coll'uomo, epperciò paia all'uomo che ancor esso duri e cammini colle ore e coi giorni, siccome sembra al viandante che fiso guarda la stella del firmamento che questa ancor l'accompagni nel viaggio suo.

Ma per discendere a ragionamenti meno astratti e più ovvii al soggetto intorno a cui si aggirano, egli è lieve il distinguere col Bonald la durata delle religioni come degli imperii dalla lor vita, e laddove questa è forte argomento di verità, quello tutto al più nulla prova. Ed osserva questo saggio filosofo (1) che l'impero della China e la religione di Maometto hanno durata e non vita. Vegetano essi, se ancor non è troppo nobile questo vocabolo; mentre la vegetazione delle piante è almeno una certa qual vita, laddove la durata e dell'impero cinese e dell'Alcorano non ne sanno pur l'ombra. La China è in una perpetua infanzia, *puer centum annorum*, che, senza passare per la virilità, giunge alla vecchiaia. La religione di Maometto è un corpo privo di vita, una statua inanimata che dura perchè inerte, siccome dura un pezzo di materia riposto immobile in un qualche angolo, solo perchè non si logora. Ma date anima a quell'impero, a questa religione; poneteli in moto, fate che gli uomini colle loro eterne variazioni loro dichiarin battaglia, e comproveranno ben tosto con subita morte che non eran capaci di vita. La fede cristiana ha ricevuto dagli uomini tutto il male possibile, tutte le sorta di persecuzioni che si potessero contro intentare; eppur durò sempre una, uguale, immobile, e non che riceverne il menomo danno, ne acquistò anzi il suo più bel fiore. Vive dunque, e la sua vita non solo è umana, ma divina. Un governo ben costituito vive, ma gli sconvolgimenti degli uomini, benchè non lo distruggano, gli portan danno; ma il danno degli uomini fu vantaggioso alla fede cristiana, e in ciò dalla vita umana alla divina risplende qual sia la differenza.

(1) Questa locuzione di *filosofo saggio* non parrebbe ella una scipitezza in altro secolo che nel presente?

Ora la chiesa di Cristo nacque e crebbe nelle persecuzioni. Già perseguitata nel suo divino istitutore ancor bambino, vide riguardo al medesimo continuar la medesima persecuzione per tutta la sua vita sino al Calvario, e trapassar quindi a' suoi discepoli e condurli a pari fine. Alla persecuzione esteriore dei tiranni si unì l'intestina degli eresiarchi, non men funesta, quantunque non tanto terribile al di fuori: eppure in mezzo a persecuzioni tante e sì fatte nacque gigante la religione, ed in un attimo crebbe e fu propagata e fu adulta. Che vita ammirabile e sovrumana! E Gamaliele, quel saggio giudeo, già lo sentiva; che, in dicendo a' suoi colleghi che attendessero l'esito della nascente religione, ciò soltanto faceva per acquetarli; ma in se medesimo era già persuaso della perpetuità della fede quel futuro martire di essa, e ne' suoi soli principii leggeva evidentemente il suo corso perenne sino al terminare dei secoli.

LA FILOSOFIA VUOL ESSER PRATICATA, NON TANTO NOMINATA.

La filosofia vuol essere praticata, ma non tanto nominata, perchè questo è un segno che si ha più nello spirito che nel cuore; ed infatti il presente secolo, che l'ha sempre in bocca, che ne vilipende il sacro nome nelle circostanze le più disacconce, che lo mette in pressochè tutti i frontispizi dei libri e quasi a tutte le pagine de' medesimi lo ripete, il presente secolo, con nostra grande vergogna, conviene pur dirlo, è quello forse che in realtà la possiede meno.

LA VERITÀ.

Un errore di quasi tutti i filosofi fu sempre il credere che bastasse insegnare la verità perchè venisse seguita. Essi si davano a formare i loro sistemi, buoni e utili, se si vuole, per molti versi; ma, ciò terminato, credeano di aver tutto fatto e non si credeano d'aver più oltre ad operare. Ma, con buona lor pace, erano giunti appena alla metà dell'opera, e lasciavano stare la parte di essa la più difficile ad eseguirsi e la più importante. Essi la facevano come se l'uomo non fosse un essere attivo, un individuo sociale capace di agire, dotato non solo

di un intelletto da persuadersi, ma di una volontà da venir posta in azione. Riguardo all'intelletto, potea forse assai bene essere fornita la loro incumbenza nell'averlo convinto; ma rimaneva una volontà da essere indotta ad operare e ad operare conforme al dettame dell'intendimento. Questo è lo scopo di ogni filosofia; questa è la vera filosofia dell'ente sociale, che investe tutto l'uomo, ne mette in opera di frutto tutte le sue facoltà, ciascheduna secondo il suo fine; ogni altra che abbia relazione soltanto a una parte di lui è inutile se non anche perniciosa, in quanto cioè, concentrando tutto l'uomo, verbigrazia, nelle astrazioni, il rende come inetto alla pratica. So bene che, quantunque a riformar questa non si tenda direttamente, buon miglioramento ne le ridonda da quello dell'intelletto, essendo questo colla volontà strettamente dalla natura collegato; laonde, perfezionato lo spirito, necessariamente il cuore e le opere se ne risentono. Ma io rispondo che questo utile, stante la corruzione degli uomini e la perpetua contraddizione in che si gettano di operare diversamente da quel che pensano, è poco o nullo a confronto delle grandi fatiche che hanno durato i filosofi nel procurarlo; onde non già sono da rimproverarsi di averlo fatto, imperciocchè il menomo vantaggio della società è sempre infinitamente più grande di qualunque privato travaglio, ma bensì lo possono essere per non essersi applicati a trovar modo (mentre esiste sì ovvio) di rendere le opere loro più stabili e fruttuose. Rispondo inoltre che, se i buoni sentimenti sono sommamente vantaggiosi quando inducono ad operare, può dubitarsi se pure siano tali o non piuttosto nocivi quando, standosi al di dentro, niente producono al di fuori; imperciocchè in tal caso l'uomo, applaudendosi del suo bel pensare e sentire, inganna in certo qual modo se stesso, e si toglie la via di veramente darsi a ben fare togliendosi i rimorsi, credendo di esser dabbene, di avere adempiuto a' suoi doveri e, come dice Rousseau, « d'aver reso alla virtù il debito omaggio, d'aver soddisfatto a tutti i doveri dell'umanità. » (*Lett. sur les spectacles.*) Rispondo finalmente che tutti i sistemi dei filosofi, quantunque buoni di per se soli, non entran nè men bene addentro nell'intelletto, non che passare ad aver forza sulla volontà. L'uomo, essendo formato dall'autor della natura per esser ente sociale, ha le sue facoltà costituite in tal guisa che, isolate e concentrate in

se medesime, perdono due tanti per lo meno del loro nativo valore: disposizione codesta che dimostra ad occhi non caliginosi evidentemente qual sia il fine dell'uomo e la sua naturale carriera sopra la terra; argomento della Provvidenza divina, che volle in tutto l'uomo ed in ogni sua parte scolpire indelebilmente la meta a cui dee tendere, l'ordine che dee tenere. Così l'intelletto umano è sì fattamente architettato che intera persuasione non può ottenere di una verità qualunque fuorchè per mezzi sociali. Perciò al filosofo che si riduce in un angolo colla sua filosofia le nozioni più evidenti vengono meno, ogni più fermo principio per esso vacilla, ogni più limpida verità per lui si oscura, tutto dal cospetto suo si dilegua, e niente rimane fuorchè un dubbio universale, intollerabile e funesto, ma da non potersi in tale stato per lui evitare. È un tal metodo di pensare che induce il popolo a porre in questione se non è desso il sovrano, siccome i filosofanti a discutere se si può da essi ottener qualche scienza e se valido mezzo ad ottenerla è la loro ragione, termini che inducono la rovina degli uni come degli altri, dei governi come delle scienze, ed uccidono ogni potestà civile siccome (e lo diceva il Lamennais) ogni filosofia.

Ecco come senza volerlo siamo di già pervenuti a quel rimedio che può solo rendere utile non solo la filosofia, ma ogni arte, ogni scienza e tutto; rimedio che ci porge la pietra di paragone per distinguere, tra l'immensa folla degl'istituti e delle cognizioni che si appresentano all'uomo, quali siano veramente a lui adatte e per lui vantaggiose.

Questo rimedio è la società sola legittima legislatrice quaggiù di se stessa, siccome legislatore supremo e di essa e dell'universo è Dio. Dessa sola può far l'uomo felice e insegnargliene i mezzi, renderlo a sè utile e saperlo regolare in modo che ciò possa ottenere. Se i filosofi di tutti i tempi avessero avuto di mira questo principio, non avrebbero spese cotanto invano le loro fatiche; che anzi i loro buoni trovati sarebbono stati ancora migliori, avrebbero evitati gli errori e scoperte maggiori verità, avendo sempre di mira la società, fine e forma terrena di tutte le umane cose, siccome il sito in cui si deve collocare un quadro insegna al valente dipintore la foggia che deve tenere nel comporlo, e serve anche a correggere quegli errori che per sorte lascia incorrere nell'opera sua. Che se,

per difetto di avere una giusta idea della società, gli ennici filosofi si possono escusare, non si può far il medesimo per rispetto ai cristiani, ai quali il lume del vangelo avrebbe dovuto quello accennare, e cui, se non videro, fu per volontaria cecità.

Quando la filosofia sulla società è fondata, quantunque astratta, essa diviene sensibile e adatta a qualunque ceto o condizione d'uomini che sia. Tutto nella società è parlante; il linguaggio, i costumi, le istituzioni, i culti, le ceremonie, le usanze sono tante anella sociali che danno corpo, per così dire, all'anima dell'uomo, a' suoi pensieri, a' suoi sentimenti, alle sue inclinazioni, legano gli uni cogli altri e ne fanno un tutto comune. Ecco il gran segreto del legislatore del vangelo, per cui la religione che diede agli uomini è in uno popolare e sublime, epperciò è ben d'uopo convenire che Dio solo è capace di cotali invenzioni. Ma l'uomo senza inventare può, studiando nella società e nella sua religione, cioè la cattolica, rinvenire i profondi semi della vera filosofia, svilupparli, ordinarli, farne un tutto, metterli in chiaro e comporne una filosofia, che, presentata all'intelletto degli uomini, lo convincerà ben tosto perfettamente, e passerà al cuore, e sarà norma delle sue azioni.

Coloro i quali hanno abbracciata la filosofia come un mestiero per farsi un nome, a spese forse ancora dei loro concittadini, cercano di fabbricare un sistema tutto lor proprio, nuovo, singolare; l'antichità di un'opinione basta per fare che venga da essi rigettata. Ond'è che necessariamente debbono appigliarsi all'errore e lasciare la verità, di cui niente havvi di più congruo e ovvio all'uomo. La verità è una, ed essendole la natura umana conforme, conservandosene il seme nella nostra anima, non può sfuggire alla mano dell'uomo, massime se il genere umano concorre a cercarla; l'errore, al contrario, è molti, è un Proteo che muta faccia le mille volte; laonde l'essere l'uomo già caduto in esso non impedisce che in altro diverso non possa quindi cadere. Perciò il marchio della verità è l'antichità e la perpetuità; la novità è il marchio dell'errore non solo nella religione vera, ma eziandio nelle scienze, nelle arti e nelle lettere stesse. Cos'è il pravo gusto in materia di letteratura se non un modo di esprimersi, uno stil tutto nuovo? Al contrario il buon gusto è antico quanto la lettera-

tura medesima. Coloro adunque che vanno in traccia della novità non potranno mai essere veramente utili all'uomo mentrechè non troveran che l'errore. Egli è vero che a' nostri tempi un error nuovo sarebbe difficile a trovarsi; ma che altro ciò mostra se non le miserie degli uomini? Egli è vero ancora che la verità par molte volte nuova; chi però ben consideri codeste verità che paion nuove, o le troverebbe esser veri apparenti e falsità reali, o verità nuove soltanto nell'apparenza loro, nel modo di venir esposte, ma non nella loro sostanza. Oltre di che, la verità essendo ingrata all'uom corrotto, quantunque non la possa affatto sfuggire, molte volte non la cura e non ci bada, ma si appiglia all'errore, e con esso si addimestica e stringe amicizia; ed allora la verità, quantunque antica, nuova gli appare. Ma, ove voglia attenderci seriamente, alquanto ne riconosce ben tosto le antiche fattezze, siccome alloraquando t'abbatti in un volto già da te obliato, che ti pare non aver veduto mai, ma che poi, riguardando fiso, vieni a ravvisarlo.

Così è della verità e di quella filosofia che gli uomini debbono coltivare, e gli dee render felici per quanto esserlo possono su questa terra. Questa filosofia non è punto nuova, ma antica quanto la società stessa. Il venerabile carattere dell'antichità le riluce in fronte e trae a sè ben tosto ogni spirito assennato e ogni cuore incorrotto, mentre, come dice il savio, abita nelle città e ne' luoghi eccelsi, e regna fralle nazioni. Se il popolo non sa conoscerla e distinguerla da tutti i materiali aggiunti che l'accompagnano, allorchè il vero filosofo fa per esso questo lavoro, esso ben tosto ne conosce il veridico risultato e lo abbraccia. Confrontando quella società che ha sotto agli occhi con la filosofia che gli vien posta, ne scorge la bella armonia e l'intima unione (1).

La società è perenne, immutabile, eterna quanto l'uomo; laonde la filosofia unita colla società viene pure a godere dello stesso vantaggio. Al contrario le filosofie che hanno sol fondamento sopra la ragione dell'uomo, variabili come questa, sono

(1) Havvi inoltre il testimonio della ragione e del cuore; laonde la vera filosofia come la vera religione sono comprovate da tre cose: 1ª dalla società o autorità; 2ª dalla ragione; 3ª dal cuore. Il primo fonte d'approvazione è il più certo, il più forte; ma i due non perciò mancano di forze, nè si debbono disprezzare.

soggette a perire a' menomi colpi che lor si portino contro, o a venir dimenticate: niente v'ha più allora che le rappelli; mentre al contrario la società fa di continuo ricordar l'uomo della filosofia che su di essa è fondata.

DELLA CORRUZIONE ORIGINALE DELL'UOMO.

« Le naturel, comme dit très bien Leibnitz, est l'état qui « comporte le plus d'art..... Le naturel ne s'obtient jamais « qu'à force d'art et après de longs efforts. » (Bonald, *Recherches philos.*, tom. I, chap. II, pag. 150.) Questo è verissimo, ed è una forte dimostrazione della corruzione originale dell'uomo. Scaduto egli dallo stato della natura e posto piede in quello del disordine, non può al primo ritornare se non con molto tempo e grandi fatiche, senzachè non può nè meno interamente conseguirlo in quella perfezione che era quando l'ebbe perduto, ma soltanto ci si può approcciare. Coloro pertanto i quali spacciano il naturale come il più facile a conseguire possono avere per qualche rispetto ragione; ma, generalmente parlando, dimostrano di non avere studiato punto nella natura essi medesimi, e di non sapere com'è contaminata, e perciò dalle arti e dalle scienze sino ai pubblici stabilimenti e ai governi la perfezion naturale se non a forza di opere e di sudori si può ottenere.

IL VANGELO HA RISTABILITI I DIRITTI DELL'UMANITÀ.

Non è meraviglia se la religion del vangelo ha abolito la schiavitù, la poligamia, i duelli, la prostituzione e mille altre corruzioni e ingiustizie, ed ha ristabiliti i diritti dell'umanità lesi dagli uomini già da gran tempo; imperciocchè, qual instituzione più atta di questa a far conoscere l'uomo all'uomo e ad assegnare a questo re della natura il luogo che gli si dee nella medesima? Scacciato questi dal suo trono, che era il suo luogo naturale, per la colpa a cui si abbandonò volontariamente, non sapeva più qual posto assegnarsi in mezzo agli esseri che lo circondavano; ond'è che gli ennici filosofi, come

i moderni increduli, loro malvagi imitatori (1), ora con pazzo orgoglio lo innalzavano sino a farlo una divinità, ora lo deprimevano sino alla classe dei bruti (2). Ma Cristo venne, e non solo ristabilì questo re decaduto nel prisco suo seggio, ma lo elevò ancora ad un maggiore. Rimesso così a suo luogo, i disordini che derivavano dall'essere stato trasposto tosto cessarono; l'umanità ritornò in onore: e qual altro effetto può operare una religione, di cui il primo dogma, il fondamento è il mistero di un Dio-Uomo?

DEI DOGMI GENERALI DELLA SOCIETÀ.

I dogmi generali della società sono veri, infallibili, sublimi, perchè il consenso di essa (e lo diceva già Cicerone) è il consenso della natura. Epperciò non v'hanno nella società opinioni, ma soli dogmi; imperciocchè l'opinione non proviene che da una scienza difettosa, e la società, per quello che non ignora affatto, ha scienza intera.

E il vedere come mai sublimi sono i dogmi della società, come mai infallibili, mentre la maggior parte degl'individui che

(1) I filosofi moderni imitano gli cinici sol nell'assurdo e nel cattivo: si gettano in errori sì mostruosi, che forse i sofisti stessi di Atene e di Roma ne avrebbero avuto rossore.

(2) Da questi due opposti eccessi derivano tutti i disordini dei governi, delle religioni, della filosofia degli antichi. Sparta liberá tiranneggia gl'iloti; Roma libera stende le sue ingiustizie su tutta la terra; si proibiscono gli adulteri e si fa lecito il crime contro natura, ecc. Ecco contraddizioni che derivano da quel fonte. Così pure lo stoico fa dell'uomo un ente indipendente, ch'è padrone della sua vita, che trova il suo paradiso in se stesso: che infatti è altro la virtù dello stoico se non un amor proprio, un *egoismo* raffinato, ma troppo fuor del naturale per esser messo in opera? Epicuro, al contrario, faceva degli uomini vili animali, la di cui felicità ne' sensi, la di cui virtù l'istinto. Ecco come dalla falsa metafisica dei filosofi risulta la falsa morale.

Orazio unisce l'orgoglio dello stoicismo in questo verso, in cui dice di Dio:

Det vitam, det opes, aequum animum mihi ipse parabo;

ma in molti altri professa l'epicureismo il più vile. Mirabili contraddizioni!

questa compongono sono rozzi e privi di coltura, fa vedere quanto l'impero della natura prevalga ancora per tal rispetto su quello della corruzione, e quanto sia contraria ad ogni sano ragionamento l'opinion di coloro che trattano questi dogmi di società come errori dell'educazione o della barbarie, mentre tutt'altro sono che produzioni di rozzezza, ma parti di cui sarebbe incapace l'ingegno il più alto e il più coltivato; e, se è vero che l'educazione gl'inculchi, questo non verrebbe che a mostrare essere tali verità il frutto di una tradizione perenne e fors'anche per qualche loro parte l'impulso dominante della natura. Imperciocchè in qual altra guisa unire insieme queste opposte cose, cioè la sublimità di essi e la loro perpetuità e universalità colla barbarie, e la volubilità della maggior parte degli uomini?

E questa grande verità spicca più ancora se si riguarda agli individui considerati in disparte, de' quali ciascuno, isolato dagli altri, si direbbe incapace, non che di credere quelle verità, d'immaginarle e comprenderle. Così il selvaggio isolato crede a tutti gli errori dei sensi e di una ragione sensuale; ma considerate il selvaggio nella società, e ammetterà con tutti gli altri una vita futura, una potestà civile, delle pene, delle leggi, un Dio, insomma un governo, una religione.

Qui mi si para un pensiero intorno alla filosofia degl'increduli. Dessa è appunto quale quella di un uomo rozzo e isolato; dessa è appunto la filosofia di un fanciullo che non vede più in là dei sensi. Così e l'uno e l'altro non conoscono un Dio, perchè non lo vedono; non distinguono un'anima, perchè non la toccano; non credono all'immortalità, perchè non iscorgono avanzar dalla morte che un cadavere: ecco la filosofia del ragazzo, del selvaggio isolato e dell'incredulo. E questa filosofia è in sostanza compagna di quella fisica che crede i colori inerenti agli oggetti, di quella astronomia che fa del sole una fiamma che la mattina si accende e la sera si smorza attuffandosi nel mare, di quella geografia che crede consistere tutta la terra nel paese nativo e ne' suoi contorni. Io non so come queste paiano stravaganze ai miscredenti ed errori del popolazzo, mentre essi non amano di esser noverati in questo.

I DOGMI DEL CRISTIANESIMO PORTANO L'IMPRONTA DEL DIO BUONO CHE LI HA ISTITUITI.

Tutti i dogmi del cristianesimo portano l'impronta del Dio buono che li ha instituiti, anche quelli che sono un effetto della nostra corrotta natura. La morte, per esempio, questa pena del peccato del nostro padre, è quella mediante cui verrà dall'onnipotenza celeste operato quel miracolo, che noi, reverenti alle sacre pagine, crediamo della final risurrezione di tutto il genere umano. Or qual dogma più consolante di questo, più atto a diminuire, se non tor totalmente quel ribrezzo e quell'orrore che proviamo nel mirare i cadaveri de' nostri simili e nel pensare che da qui a breve ora sarà pur lo stesso di noi? Ah! l'uomo sensibile che mira estinto a' vermi in preda il corpo di un'amata persona, di un parente, di un coniuge, di un amico, non può a meno di non sentirsi svellere il cuore a tal vista e riempiersi di disperazione; ma se il dogma cristiano al suo pensiero s'affaccia, oh! allora sparisce la triste e desolante malinconia; lagrime di un dolor placido non scevre di gioia gli grondan dagli occhi nel pensare che ritorneranno quelle membra a lui sì care un bel giorno ad essere dall'anima loro abitate nel primiero loro stato, anzi in glorioso stato di sanità e di fiore sempiterno, laddove prima erano miseramente sottoposte ai pericoli e ai danni del tempo. E questi erano i pensieri che consolavano il cuor di Giobbe e di David nel tempo della loro afflizione. Il primo, fra i più acerbi dolori del corpo, e ancor più dell'anima, dopo avere invano invocato e i parenti e gli amici, e dato in quelle smanie e in que' voti che il tormento più atroce strappavagli, si consola tutto ad un tratto esclamando: « Scio..... quod redemptor meus vivit, et in novissimo « die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle « mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum « ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. » (IOB., XIX.) L'altro, vedutosi tutto ad un tratto precipitato ne' più orrendi peccati, tradito nell'età più matura da quella carne che avea domata e vinta nella gioventù, di re giusto divenuto tiranno, vicino a tollerar gravi sciagure, e con la perdita dell'innocenza già vicino alla morte, si consola nelle misericordie celesti e ravviva in sè le dolci fiamme della speranza nella divina bontà: « Audi-

« tui meo dabis gaudium et laetitiam, » egli esclama, *e le mie ossa putrefatte un bel dì esulteranno*, « et exultabunt ossa hu« miliata. » A imitazione perciò di questi santi consoliamoci ne' consolanti dogmi della nostra religione, ed ammiriamone l'eccellenza, e adoriamone e amiamone l'Autore. Imperciocchè essa ci fa con occhio tranquillo, anzi gioioso, mirar lo stesso castigo del nostro peccato, ci conduce in braccio alla quiete nel mezzo delle angustie di questa vita (1): e che più? Ci fa fissar lieto lo sguardo sullo stesso sepolcro, che privo di tutti i suoi orrori è per noi, e ci fa scorgere in esso la nostra felicità, la nostra gloria e il beato colmo delle nostre speranze.

DELL'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO.

Intorno al modo con cui l'anima col corpo è congiunta, se ascoltiamo noi stessi, troveremo che hanno l'una sull'altro e a vicenda un vero fisico influsso. Invano si oppone che in nessuna guisa può lo spirito agire sopra la materia: io non so comprendere come questo si passi; ma son ben lungi dal vederci un assurdo. Questo mi venga mostrato, ed io rigetterò tal opinione. Anzi, sto per dire che questo è impossibile, mentre è forza ammettere un influsso di Dio su la materia mentre creolla, la conserva, e n'è assoluto signore. Quantunque puro spirito, l'Onnipotente agisce dunque immediate su la materia; e, se ciò è vero, non è affatto congruo il dire che abbia concesso alla nostr'anima un po' di questo dominio sopra il corpo assegnatole, e così pure al corpo sopra dell'anima?

Il sistema del Malebranche però pare che da un'altra parte più che questo calzi colla religione. Conseguente con se medesimo, questo grand'uomo insegna che Dio in noi opera, che noi vediamo in Dio, che la materia viene immediatamente da Dio posta in moto, ecc. Or chi non vede che in tal guisa il dogma della divina Provvidenza più facilmente e più bene si

(1) Gesù Cristo ha voluto morir su la croce, che era il più infame supplizio, e così lo rese per noi il più orrevole e caro vessillo. Qual uomo di cuore cristiano non è commosso al mirar d'una croce? Diciamolo pure francamente: il cristiano è piangente, ma non mai maninconioso. E il pianto del cristiano è sì dolce, è di tale natura, che anche per se stesso nol cangierebbe col riso di chi serve al mondo.

spiega, come pure gli altri dogmi cristiani, quello della grazia, del peccato originale, dell'incarnazione, ecc.; e insomma più limpide si veggiono apparire le relazioni che passano tra l'uomo e Dio?

Se si dice che in nulla guisa la materia può agire sullo spirito, e a vicenda, come si vorrà spiegare quel *fuoco divoratore* che la scrittura replicatamente ci accerta essere nell'inferno, e ivi tormentare le anime de' dannati? Si dirà forse che questo fuoco è di una natura diversa da quella del fuoco materiale? Ma o è spirituale, o materiale. Il primo è per poco assurdo; dunque è materiale. Sarà forse di una natura media tra il corpo e lo spirito? Sia: ma questo fuoco o avrà parte, o non ne avrà; semplice sarà, o composto? Qui non si dà mezzo. Ora un fuoco senza parti non si può concepire. Un fuoco composto di parti come può mai agire sull'anima secondo quelli che niegano potere il corpo agire sovra di essa, mentre appunto questo niegano fondati su quello che il corpo è composto e l'anima semplice? Dunque bisogna conchiudere che il fuoco infernale è corporeo, quantunque di una natura forse esile e insinuante più di quello di questo mondo. Il dire poi, come fanno alcuni, che per *fuoco infernale* non si dee intendere che un complesso di pene spirituali le più intense e grandi, non so bene come si accordi colla scrittura e colla fede.

DELL'ORATORE CRISTIANO.

L'oratore cristiano non dee rigettare ogni idea, comechè a prima vista non paia troppo consona col suo soggetto; ma si guardi bene dall'ammetterne alcuna che non tenda al fine cui si prefigge. E qual è questo fine se non quello di persuadere agli uditori cristiane verità per mezzo di cristiane ragioni? Colui dunque che muovesse con profane ragioni peccherebbe grandemente contro quell'aforisma rettorico, che i mezzi debbono concordare col fine. Adeodato Turchi in una cotale sua omelia sull'uguaglianza evangelica inveisce contro la falsa civile uguaglianza che sediziose torme d'uomini voleano introdurre a que' tempi; e giustamente: ma non così giustamente forse all'uopo suo allegava, tra le altre del suo dire, questa ragione: « Quale ingiustizia spogliare un cittadino di una parte di sue

« sostanze per darle ad un altro? La sicurézza delle proprietà « fu sempre la base dell'unione sociale, » ecc. Or questo argomento è indegno per tre riguardi d'avere luogo su la bigoncia cristiana. Egli non è atto a muovere tutti gli uditori; i soli facoltosi che assisteranno alla predica ne andranno convinti; ma il povero non potrà esserne che mal soddisfatto o indignato. E poi che motivo indegno si è mai quello dell'interesse per muovere i fedeli alla pratica della religione? Può perdonarsi ad un oratore del foro l'esporre il danno che nelle sostanze temporali ridonderebbe da qualche andamento per ritrarne chi ascolta; ma è questo indegno di un vescovo, il quale dee abborrire tali artifizi oratorii, nè valersi dell'umana debolezza e viltà per arrivare al suo fine. Senzachè un tale ragionamento pecca per se stesso ed è fallace. « Quale ingiustizia spogliare « un cittadino di una parte delle sue sostanze per darle ad un « altro? » Conviene distinguere. Ingiustizia somma sarebbe lo impoverire un cittadino per arricchirne un altro; ma non così il torre il superfluo a chi abbonda per porgere il necessario a chi ne manca. Ciò anzi, se si potesse durevolmente e con pace ottenere, sarebbe somma giustizia. Io mi figuro che alla suddetta omelia assistesse uno de' fautori di questa uguaglianza; ben lungi d'essere egli mosso dall'argomento dell'oratore, consultando il proprio cuore ne avrebbe udito il contrario: come, avrebb'egli detto, non sarà egli rettezza, per pascere l'affamato, diminuire o anche torre i superflui agi all'opulente? E così, conosciuta l'evidente falsità di una proposizione, le altre, quantunque veraci, ne vengono denigrate: non si presta più fede a un oratore che prova le verità coi sofismi; il di lui credito è leso: e che può fare senza di questo il predicatore? Quanto mai perciò importa dal guardarsi di mescolare colle buone una cattiva ragione! cosa che talvolta arriva per il folle proposito di non perdere niente di quello che cade nel capo. Chi ragiona in tal guisa è un avaro che perde a forza di voler risparmiare: per l'amore d'una bella fallacia corre rischio di perdere ogni fatica sua. Nè vale il dire che il falso mischiato col vero con artifizio oratorio più non si conosce. L'esperienza smentisce questa scusa, essendochè l'uomo, anche ignorante, o non capisce nè anche il senso materiale di che si dice, o, se viene a comprenderlo, sa ben tosto da sè rigettarlo ove sia un errore contro cui insorga la propria coscienza. E, prescindendo anche da ciò,

ancorchè l'oratore sapesse certo di non venir disvelato, se è uom dabbene qual deve essere per avere un' eloquenza cristiana, soffrirà egli di esporre il menomo sofisma sulla cattedra di verità? E soffr'ella la maestà de' dogmi infallibili della morale e della fede di venir provata colla menzogna? Avrà il cuore un ministro dell'altare di deturpare coi cavilli la santità e la semplicità del vangelo? E soggetti sì fecondi in verità da tante invincibili ragioni comprovate non isdegnano i miseri ingegni di chi difende l'errore? E non è ben uno spirito meschino chi ricorre alla loglia dove il grano sì abbonda?

Passi dunque totalmente il cristiano oratore sovra le ragioni non vere, e si guardi dal farne uso. Così, ritornando al citato esempio, potea il Turchi immediate appigliarsi a provare che il sistema dell'uguaglianza ne' beni è pernicioso per i disordini e le stragi che con sè ne porterebbe l'esecuzione; ed è impossibile sì nel ben eseguirlo, come, eseguito, nel mantenerlo.

QUALI SIANO I SOGGETTI DELL'ELOQUENZA CRISTIANA.

Quali sono i soggetti dell'eloquenza cristiana? Due: *la morale* e i *dogmi*. — Adattarsi a' tempi nel prendere i soggetti. — A' nostri tempi contro l'incredulità. — I soggetti devono esser popolari, convenire a tutti, essere all'attitudine di tutti e provarsi con ragioni che valgan su tutti, onde non sia il vizio che imputava il Rousseau. — I soggetti non devono essere troppo minuti — Devono trattarsi pienamente — Essere uni. — Perciò le omelie si devono ridurre a un punto solo. Le istruzioni perciò, i catechismi impropriamente appartener diconsi all'eloquenza. — I panegirici vi appartengono, perchè devonsi far terminare in un punto di morale; non le orazioni funebri. Il soggetto, come accennammo, deve essere qualche mistero, qualche dogma o punto di morale. Se ne deve provare la verità; lo che si può fare in due modi: o speculativamente, mostrando tutte le ragioni che mostrano la certezza della cosa; o praticamente, facendone vedere l'utilità che arreca agli uomini, la bontà, la bellezza, ecc. Quest'ultimo modo pare il più conforme a quella popolarità che l'eloquenza si prefigge; non solo convince, ma persuade. Chi non sarà persuaso infatti, convinto nello spirito e commosso nel cuore circa la verità della religione e delle sue parti, dei

suoi dogmi e de' suoi precetti, quando ne vedrà l'ammirabile armonia e bellezza, la sovrumana bontà, la grandezza, l'utilità che agli uomini ne ridonda, anzi bene spesso la necessità che ne hanno? — Nondimeno alcune volte l'oratore si può valere del primo genere di maniera nel trattare il suo soggetto; ed anche questa maniera, se ben fare saprà, potrà renderla popolare e commovente per mezzo dell'evidenza e dell'energia che gli animi a sè dietro strascini. E il miglior modo poi si è generalmente il misto, cioè il congiungere l'uno coll'altro. Come dividevano gli oratori greci e romani l'orazione: certa quale corrispondenza che vi ha tra quelle parti e quelle della predica cristiana. — I retori soglion distinguere l'orazione in troppe parti. — Si deve seguire più la natura ed adattarsi ai diversi soggetti. — Quel distinguere la perorazione dalla confermazione poteva star bene ai soggetti del foro, ma non troppo combacia con que' del pulpito. — Il miglior metodo a me pare il disporre le parti dell'orazione, i suoi diversi punti e argomenti sì che vada sempre crescendo la sua forza: lo spargere in mezzo alle ragioni che convincono i sentimenti che commuovono, secondo che meglio cade in acconcio, e far così della confermazione e della perorazione un sol corpo, e convincere e commuovere in tal guisa nel medesimo tempo, persuadere in una parola. Così facendo, sì il *convincimento* che la commozione hanno maggior forza, perchè l'uno va unito coll'altra, e lo spirito e il cuore dell'uditore sono insieme occupati ed assorti. Però: 1° la persuasione, cioè il convincimento e la commozione devono andar gradatamente crescendo; 2° sul principio si deve stare un po' più in sul convincere, chè l'uditore è più fresco e attento; verso il fine, quando l'uditore è già stanco dall'attenzione, si deve metter più in campo la commozione; così comincia l'uditore a esser convinto, e la commozione dà poi l'ultimo tracollo e termina l'opera della persuasione. E ciò è secondo natura; 3° quando arrivi che il soggetto abbondi assai di commovente, allora può radunarne una parte, quella che meglio paia a tal uopo nel fin della predica, e lì porla come in luogo di perorazione. — Secondo me, sono dunque due le parti della predica: la *convinzione* e la *commozione*, cioè le prove e i sentimenti, che possono essere più o meno insieme confuse; più sono insieme incorporate, più la predica è migliore; però, quando il commovente è abbondante se ne può serbare una

parte per il fine, come dissi. Questo è il corpo della predica. Ma oltre esso convien distinguere due altre parti nella predica: l'esordio e la conclusione. Saranno, secondo me, dunque tre le parti della predica: l'esordio, la persuasione, ossia il corpo della predica composto di prove e di sentimenti, la conclusione. = Esordio. È essenziale. — In che consista. — Come far si debba. — Schivar l'adulazione, la troppa gentilezza, l'arroganza, ecc. — Se si debban far divisioni. — Regola del Gisbert. — Le divisioni contrarie all'unità spesse volte; alla libertà dell'eloquenza quasi sempre. — Il predicatore, incominciata la persuasione, non deve più prender riposo se non finita la predica. I riposi della metà interrompono, raffreddano, fanno cattivo effetto. — Lo dico solo io ciò; perchè pur troppo difficilmente si può non adattarsi all'uso. = Persuasione. Essendo composta di prove e di sentimenti, parlerò delle une e degli altri. Nelle prove ci vuole popolarità — non metafisiche, sottili troppo — adatte a tutti — veracità, sodezza, solidità — ordine, chiarezza — seguir il metodo sintetico invece dell'analitico — valersi di esempi, di parabole, di similitudini. — Gli esempi siano del tutto certi, non bassi, nè ridicoli; come pure le comparazioni e le parabole. — Digressione sopra di questi. — Unire la ragione colla scrittura e corroborare l'una coll'altra, e farne vedere l'armonia. — Non citar mai la scrittura nei sensi *accomodatizi;* citarla quasi mai in altri sensi, fuorchè nel letterale. — Non citarla troppo spesso, ma citarla a tempo. — Non nominar sempre i padri quando si citano, ma nominarli quando il farlo accresce peso e non è intempestivo. — Non citar autori profani, nè parlare di storia profana o naturale, ecc. — Riguardo ai sentimenti, non debbono essere stiracchiati, ma naturali, liberi, ecc. — Non devono essere espressi in guisa troppo concisa, nè troppo distesi o dilavati, come facea Seneca. — Come usar si debba delle descrizioni. — Siano parche, inservienti al fine. — Non istaccate dalla predica, tali che spiccare non se ne possano. — Devono esser sì popolari, che ognuno li senta in sè. — Del sublime e del patetico. De' varii affetti dell'animo. De' tropi e delle figure. = Conclusione. Se, come dissi, il commovente della predica è abbondante, questa conclusione può essere una breve perorazione. Ovvero può essere un breve epilogo di quanto si è detto. Ovvero un'orazione a Dio, o al santo, se è un panegirico. Ovveramente ancora può

tale essere l'orazione, che ben termini senza nessuna conclusione staccata; onde la conclusione non è di così assoluta necessità come l'esordio (1).

La parola di Dio letta non fa l'effetto che scritta. Ciò naturalmente provasi. Di più, Dio aggiunse alla parola degli apostoli e dei loro successori un'unzione particolare. Tutte queste ragioni concorrono al precetto della predicazione.

Esortazione ai ministri del vangelo, perchè diansi allo studio dell'eloquenza. — I parrochi e i vescovi sono obbligati ad applicarcisi col migliore studio possibile. — Gli stessi semplici sacerdoti, quando siano capaci di farlo, devono farlo. È di grande utile spirituale alle loro anime, ed è una piacevole fatica. Molta è la corruzione, e quasi nulli i buoni predicatori. L'eloquenza evangelica è corrotta in questo secolo. Ritratto di questa eloquenza. Ritratto de' suoi ministri. Ritratto della vera eloquenza e de' suoi ministri. Elogio di quella e di questi.

DELL'ANIMA UMANA.

Platone, sant'Agostino, Cartesio, Malebranche, Leibnitz, Kant, tutti questi ingegni sublimi e grandi filosofi ravvisarono nell'anima un mondo intero governato da leggi immutabili quanto Dio, e dotato da ammirabili prerogative; invece che Locke, Condillac e tutta la setta de' compilatori dell'*Enciclopedia* non ci videro che un atomo. Che immensità di distanza dagli uni agli altri! A chi ci dovremmo noi appigliare? Consultiamo la nostr'anima stessa; chiediamole che cosa sia, per che voglia esser tenuta; tacciano le passioni, parli solo la voce del cuore e decida quale delle due definizioni sia quella che convenga alla immagine di Dio.

(1) Del gestire, della pronunciazione, della elocuzione, dello studiare o legger la predica, del predicare *a bracci*, dello studiar solo lo scheletro della predica, dell'avvento, del quaresimale, delle quarant'ore, de' tridui, delle novene, delle spiegazioni de' vangeli, degli esercizi, ecc. Del distribuire i soggetti secondo i giorni, ecc.

GLI AMICI DEL MONDO E GLI AMICI DEL CUORE.

Abbondano gli amici nel mondo; ma l'amico del cuore invano ci si cerca dalla più parte delle persone, e chi ne ha maggior bisogno nol trova. È ben difficile che le famigliarità della gioventù producano un buon amico a cui si possa far parte di tutti i pensieri, di tutti gli affetti, per trarne e consiglio e sollievo. Io coltivava le belle arti e le filosofiche discipline, e non ebbi mai l'amico cui potessi mostrare il pezzo di poesia o la dissertazione scientifica, per averne salutevoli e veraci avvisi. Chi a tutto applaudiva; chi nulla inveniva di buono; chi mi prendeva a dileggio, e mi dava la baia poi nelle conversazioni. Il mio umore non è tale però che disdegni le burle; ma, vel confesso, non posso tollerar quelle di un amico che, per farmele, si vale delle mie confidenze e delle espansioni segrete del cuor mio verso di lui. Al ridicolo prestano, è vero, di molto tali materie; ma tutt'altri che il vero amico cel deve trovare.

Più facile del trovare il vero amico reputo essere il trovare l'ottimo coniuge. L'inclinazione naturale che spigne un sesso ver l'altro, le pratiche maritali rendono molto più tenera e tenace quell'unione che un amore più speculativo può più raramente produrre. Una buona moglie userà infallibilmente verso del suo marito que' tali riguardi di cui dissi di sopra, quando il più stretto e vero amico agli occhi del mondo, e che sarà anche per alcune parti realmente tale, non lascierà di burlarmi assai, venendogli acconcio, nel mezzo d'una brigata. L'amore più è intenso, più è scrupoloso, e perciò diligentemente bada anche alle minuzie; onde non è da maravigliarsi se l'amore maritale, il quale comunemente più intenso è dell'amicizia, conservi eziandio nelle minutezze somma circospezione. Senzachè non v'ha amor coniugale senza rispetto, e più è intenso, più è rispettoso: al qual rispetto fomento assaissimo anche dona quel soave pudore che lega, non disgiunge, l'un sesso coll'altro; per lo quale avviene che l'un coniuge porti, unitamente all'amore, per l'altro coniuge somma reverenza, e da tutto ciò guardia si prenda che ledere la potrebbe. Invece che per se stessa l'amicizia più difficilmente è fornita di tali doti: difficil è che gli amici veramente rispettinsi. Eppure, oso dirlo, senza rispetto non si dà vera amicizia; vera, dico, non in quanto

che nemica dell'inganno, quale benchè non di leggieri tuttavia anche senza di ciò si può avere, ma in quanto che atta a far la compagnia della vita e delle vicende del cuore.

DELLA VERA DEVOZIONE.

Siate pii, religiosi e devoti; ma la pietà vostra, la religione, la devozione sia umile, sincera e del cuore. Fatelo per l'amore di voi stessi, se la salute vostra vi cale, e l'esser vili abborrite; imperciocchè Cristo agl'ipocriti diceva: « Razza di vipere, chi vi ha insegnato a fuggire dall'ira fu« tura?... Qualunque albero che non fa buon frutto sarà ta« gliato e gettato nel fuoco. » (MATT. III.) Fatelo per amore di quel Dio che vi ha creati, che vi conserva viventi, che scese per voi su questa terra, che tollerò mille patimenti e morì sul Calvario per voi. Voi professate di seguirne gli ammaestramenti, e seguite quella fallace pietà contro cui nella persona de' farisei egli mosse alta guerra. Voi pretendete di amar questo Dio, e il crocifiggete continuamente colla vostra bugiarda pietà e coi vostri peccati. Ma deh! fosse pure che soli voi foste a disprezzarlo. Ma una turba di miscredenti e di libertini voi traete all'odio della religione e di Dio. Eh! quanti van pomposi dei loro errori, e vilipendon la croce, perchè v'ha tra i cristiani chi con la simulazion sua la rende odiosa; quanti imputano alla religione l'impostura di alcuni di coloro che fintamente o malamente professanla! Ah! miseri, qual delirio è mai il vostro? Perchè cadete in un sì misero errore? Non è colpa della religione di verità la doppiezza di chi la professa. Vane parole, pur troppo! Chi le profferisce non s'ode; si presta piuttosto fede a voi, o indegni del nome cristiano, di cui cotanto abusate, che fate parere il vangelo un pallio alla pravità ed alla bassezza; e così Dio perde adoratori, e voi siete quelli che a lui gli furate. Ah! piaccia al Cielo che tanta malvagità vada lontana da chi sgraziatamente le diè adito nel proprio cuore. Malizia solo degna del demonio si è quella che l'altrui volge nella propria rovina, e la religione verace fa altrui parer menzognera. Che se, ad onta di queste considerazioni, qualche sciagurato rimane contumace nella sua orrida colpa, pensi costui che di quegl'infelici ch'ei perde il sangue nell'altra vita sarà sopra di lui.

LE OPERE LETTERARIE SONO L'ESPRESSIONE DELLA SOCIETÀ, DEL GOVERNO, DEL SECOLO IN MEZZO A CUI SONO PRODOTTE.

Ogni opera letteraria è l'espressione della società, del governo, del secolo in mezzo a cui è prodotta, siccome dice saggiamente il Bonald. Ma perchè ciò mai? Perchè ogni opera letteraria è l'espressione del suo autore; e ogni autore, ogni uomo è l'espressione della società, del mondo, del secolo in cui si vive.

Ma ogni uomo è eziandio l'espression della natura. La nostra natura è parte pura e parte corrotta. L'uomo dunque, anche come espressione della natura, è parte puro e parte corrotto. Se fosse possibile che un uomo abbandonato alla sola natura divenisse autore, sarebbero le sue opere piene di cose buone e di cose ree. La società, se è ben ordinata, deve promuovere la natura pura e opporsi alla corrotta; se è disordinata, fa il contrario. Laonde le opere letterarie prodotte nelle società ordinate devono esser buone, e malvagie nelle disordinate.

La natura dà varii impronti, varii caratteri agli uomini che produce. Essendo ogni opera letteraria l'espression della società e della natura, non solo porta l'impronto dello spirito della società tra cui vive il suo autore, ma eziandio della natura del suo autore; e quando questa natura opponsi alla società, escono allora quegli scritti che coll'impronto della società e del secolo portano quello del nuovo ingegno produttore.

BONTÀ DI DIO.

L'uomo cominci a meditar nel cuor suo, ad esaminare l'anima sua stessa e ad attignervi la cognizione di un Dio. Poichè ci sarà giunto, continuando il medesimo esame discuopra che questo Dio deve essere sommamente buono, giusto e libero con tutti i suoi altri attributi. Giunto al conseguimento di tali verità trovate da lui in se stesso, invano sorgeranno contro di esse delle obbiezioni dalle considerazioni esteriori. Se i mali che inondano il mondo tenteranno di fargli credere Dio malvagio, non per questo rigetterà la prova della divina bontà che ha in se medesimo ritrovata. Comincierà col torre que' mali che

vede non provenire dalla natura essenziale del mondo, ma dal suo disordine, i quali esser poterono tratti sul genere umano dalla malvagità di questo medesimo, siccome essere stato ci insegna la fede. E poi, progredendo oltre, vedrà da una parte, i mali rimanenti (in numero assai minore) che sono quaggiù, e paiono inseparabili dalla natura di quest'universo; dall'altra, la bontà di Dio comprovatagli dall'anima sua. Dovrà egli abbandonar questa acquistata certezza, certezza inconcussa ed evidente al sommo? E pure a ciò giungere è forza, se i mali che empiono il mondo sono veri mali. Ma non possono questi mali, che paionmi strettamente collegati con la natura di questo universo, esserne realmente indipendenti, e perciò non posson pur essi derivar dal disordine di un nostro padre? Chi mi accerta che questi mali (1) sian collegati con la natura del mondo indivisibilmente se non i miei sensi? La conosco io questa natura, o non mi par piuttosto sol di conoscerla? Come posso accertarmi che quest'apparenza sia veracità? Anzi, purchè alquanto consideri e rifletta, non è vero che io solo apparentemente conosco tutto ciò che stammi al di fuori? Qualche cosa esiste egli è vero, certo ne sono; ma che esista poi come lo veggo, è dubbio; e molte buone ragioni provano il contrario; e l'esperienza medesima mi fa diffidare di essa. Senzachè, concedendo anche la totale realtà di ciò che veggo, che veggo io mai? L'abito appena veggio di quella natura, di cui voglio penetrare l'essenza. Ben lungi adunque dal poter decidere se i mali che paionmi inseparabili dalla natura appartengono alla sua essenza, la mia insufficienza mi riduce al silenzio. E, dall'altra parte, essendo certo nell'anima mia della bontà dell'Essere supremo, conchiudo che de' mali inondanti il mondo nessuno può esser opera di lui. Ma quelli che mali mi sembrano sono poi dessi veraci mali? Io certamente ho un sentimento chiaro del male morale nell'anima mia, e lo veggo ripugnante colla divina bontà; ripugnante veggo pure con questa ogni imperfezione qualunque purchè reale. Ma se certissime sono queste cognizioni astratte del mio intelletto, sono io forse ugualmente certo che siano mali e imperfezioni reali quelli che regnan nel mondo? Togliam dapprima il mal morale che sol per opera

(1) Osservisi che qui si parla solo de' mali fisici e metafisici, non de' morali, che provengono dalle azioni libere degli uomini.

del nostro libero arbitrio esiste. Rimangono le imperfezioni, mali fisici dette o metafisici. Ma poss'io dire che cosa sia l'imperfezione? L'anima mia non giunge a tanto. E tanto meno giungerebbero i miei sensi ad accertarmi che è imperfezione ciò che come tale mi accennano, quand'anche entro di me ne avessi una circoscritta e limpida idea. — Ecco dunque come l'argomento della divina bontà, che si fonda sui principii innati nell'anima mia, non può venire indebolito, nonchè distrutto, da argomenti fondati unicamente sui sensi per esperienza limitatissimi e fallaci.

IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

Il vedere estinguersi nell'uomo il moto, il sentimento, la vita col deperir del suo frale, indica, dicono gl'increduli, che l'anima finisce con esso. Strana induzione! E chi mai crederebbe che cadesse in mente a coloro che sè van dicendo soli veraci filosofi, ogni altr'uomo che altrimenti senta tacciando di fanatico e di nemico della filosofia? In che mai la di costoro foggia di argomentare si allontana da quella del più efferato selvaggio, che, vegetando solo co' sensi, a' sensi solo tien dietro e ad essi solo dà fede? Ma, viva Dio! ogni selvatico ancora più ragionevole si mostra de' nostri pretesi filosofi. Il sentimento dell'immortalità dell'anima regnò sempre fiuora presso ogni popolo dal più colto e incivilito fino al più rozzo e silvestre, nonostante que' terribili (secondo i nostri avversari) argomenti in contrario che ci porgono i sensi. Convien dunque dire che nell'enunciar questo dogma la voce interna della natura è sì chiara, che a porgerle orecchio astretti furono ancor que' medesimi che pure null'altro dettame affatto che quello della carne parean conoscere e seguitare; e che perciò il vedere in noi col disfacimento del corpo estinguersi la vita è una prova ben lieve contro l'immortalità di nostr'anima, mentre da quegli stessi è pur vinta che ignorano l'ombra stessa della ragione. E questo argomento io lo trasporto a quelle poche altre verità intellettuali dell'esistenza d'una vita futura, o buona o malvagia, della real distinzione che passa tra il bene e il male, del nostro libero arbitrio, di un Dio provvido, ecc., che da tutti gli uomini, da tutte le nazioni, e incivilite e barbare, vengono riconosciute

per tali nonostante la malìa de' sensi che ci si oppone; venendo così provato: 1° la verità di questi dogmi universali del genere umano; 2° l'esistenza di un sentimento, d'una voce interiore universale, immutabile, evidente, sempre uguale, medesima in tutti gli uomini, quantunque diversificati all'estremo dalle esteriori circostanze, come nel colto europeo, così nel selvatico americano, per esempio; voce da cui niun uomo va esente, e cui non si può estinguere mai e soffocare ben a stento; 3° questa voce essere gagliardissima, perchè, nonostante la malìa de' sensi che c'incatenano alle cose esteriori con mille seduzioni e lusinghe, la corruzione che visibilmente in tutto il genere umano diffusa da ognuno si scorge, si fa imperiosamente udire all'anima nostra, al nostro cuore, e di più si manifesta al di fuori, creando così la religione, e facendo a quest'uopo servire, lor malgrado, i sensi medesimi e le stesse passioni; 4° perciò essere questa voce argomento fermissimo di verità (se qualche verità esiste, lo che essere ad evidenza si mostra), quando i sensi per lo più non c'inducono che in errore; 5° opporsi questa voce ai sensi e restarne vittoriosa (1); onde è chiaro che questa voce non entrò nell'anima per via de' sensi,

(1) Questa è la lotta tra la carne e lo spirito di cui parla il Redentor nel vangelo.

Vittoriosa è la carne sullo spirito molte volte, in quanto che trae la volontà ad opporsi al bene, alla voce interiore che grida; ma quando dico che questa voce è vittoriosa, m'intendo che non può mai essere estinta, checchè si faccia da' sensi per estinguerla. Dessa è infatti la legislazione dell'umana volontà; questa, operando il male, pecca, perchè alle sue leggi si oppone. Ma se venissero ad estinguersi queste leggi totalmente nell'anima, quantunque quest'estinzione fosse un gran peccato della volontà, dopo di essa la volontà non distinguerebbe più il bene dal male, e, facendo il male, non peccherebbe più in sè, ma solamente in quanto che essa fu la causa di questa estinzione; lo che è falso; mentre la distinzion del bene e del male dura nella nostr'anima quanto essa anima dura. — È vero che i peccatori consumati, che bevon l'iniquità come acqua, non distinguono più il bene dal male; ma non è per questo già estinta la voce interna, è solo soffocata, come carbone coperto da cenere, che pur vive sotto di essa; infatti tardi o tosto quella voce rivive, e peculiarmente al punto di morte, lo che non potrebbe accadere se fosse estinta.

I rimorsi non sono che la voce interiore opponentesi alla volontà, vale a dire la coscienza che grida contro una volontà peccatrice. Se

ma è nell'anima antecedentemente a ogni esercizio de' sensi (1); 6° il seggio di questa voce, cioè l'anima dovere perciò essere pure indipendente da' sensi, e di una natura ai sensi tutto opposta; di una natura immutabile, in tutti gli uomini uguale, semplice, indivisibile, e perciò spirituale; imperciocchè ciò che è corporeo (come sono i sensi e le cose esterne) non può essere che instabile, vario, mal fermo composto, soggetto a mutazioni ed errori; 7° il fondamento di ogni verità che noi possiamo conoscere esser tutto in questa voce immutabile e interiore, come dicemmo, e non indurci i sensi che in errore; laonde la nostra natura corrotta derivare da' sensi, e la nostra natura pura da essa voce; perciò essere corrotto chi seguita i sensi, esser puro chi seguita essa voce (2); 8° il perchè essere le nazioni tanto più corrotte quanto più abbandonansi a' sensi e ricusano di udire la voce interiore; 9° più le nazioni abbondano di empi (cioè di uomini che dicono il contrario di quello che dice la voce interna, cioè dicono, per esempio, l'anima esser mortale, non esistere l'inferno, non esistere Dio, ovvero esistere, ma senza essere a nostro riguardo provvido; noi non

la volontà si converte, i rimorsi divengono la dolce voce della coscienza nel cuor giusto. È la perversità della volontà che fa divenir rimorso la voce della natura.

(1) Ecco provate le idee innate.

(2) Il peccato originale produsse ne' sensi un dominio sopra dell'anima; laonde si scorge la corruzione in quel miscuglio che si vede in tutto il genere umano de' dogmi puri istillatici dalla voce interna colla corruzione esteriore. La religione perciò fu sempre corrotta tra gli uomini; ecco come provausi la necessità, epperciò l'esistenza di una rivelazione. Il peccato originale non estinse la voce interiore nelle cose essenziali, ma alquanto la oscurò; e, quantunque ancor limpida sia e vinca i sensi, nondimeno vedesi apertamente come anche i sensi hanno dominio su di essa. Di ciò nacque il disordine, la concupiscenza, che sono i veri immediati effetti dell'originale peccato. Noi non possiamo sapere in che consiste la natura di questo peccato; parmi però assai probabile che consista in qualche cosa di negativo, non di positivo. — Riguardo al modo con cui da Adamo in noi si trasfonde, a me par probabile con san Tommaso che sia per una corruzione inerente a' corpi, che all'anima, che esce pura dalle mani di Dio, ma entra nel corpo corrotto, si propaga. Questo parmi coerente con quello che ho detto di sopra intorno al dominio de' sensi sulla voce interiore. In qual guisa poi il corpo possa macchiare l'anima noi l'ignoriamo; niente però ci può provar questo come assurdo.

esser dotati di libero arbitrio, ecc.), più disconoscono la voce interna, e sieguono i sensi, e son corrotte (1); 10 essere perciò le nazioni moderne corrotte più di quelle nazioni barbare presso le quali l'empietà è ignota o rara; 11 la società corrotta allontanarsi dalle vie della natura; 12 la società essendo una cosa naturale, ne segue la corruzione nemica della natura esser nemica della società; 13 eppereiò la società corrotta allontanarsi a grandi passi dalla sua perfezione, declinare ed esser presso l'occaso; 14 onde esser così pur troppo delle moderne società, simili in questo alla nazione romana, che, quando fu inondata da' sofisti, si disciolse nel dispotismo, come dice Gibbon al riferir del Lamennais; 15 e siccome il vero incivilimento delle nazioni consiste nel non esser corrotte, ma conformi al dettame della natura, e la vera barbarie nella corruzione, esser più barbare molte nazioni moderne di tante altre selvatiche, mentre invece queste barbare, e quelle colte scioccamente si appellano; 16 le nazioni moderne esser lontane dalla perfezione; 17 la perfezione delle nazioni, il loro incivilimento perciò non consistere nella libertà del pensare, nello esterminato progresso delle scientifiche cognizioni, ma bensì in quello stato temperato e di moderazione in tutte queste cose, che solo è veramente adatto all'uomo; 18 esser migliore perciò di questa pestifera moderata scienza l'ignoranza a tali riguardi.

Queste ed altre consimili conseguenze potranno ottimamente svilupparsi e divenir pur esse principii.

LA FEDE.

Coloro cui la rivelazion del vangelo per muovere a credenza non basta, ed a buone opere la voce possente della grazia, non possono esser che uomini vil preda di loro carne e schiavi dei sensi. Essi vorrebbono che que' miracoli della di cui verità non possono dubitare, salvo che deponendo ogni senno e ragione, al loro cospetto or si operassero, e quella voce che promulgò il vangelo ai loro orecchi si facesse sentire. Ah! i miseri, che

(1) *Esser corrotto* non vuol dunque altro significare se non il soffocare la voce interna e seguire i sensi; lo che ammettendo varii gradi, ci sono varii gradi di corruzione.

non si accorgono degli artifizi del carnal loro orgoglio, mentre ricusano di prestar orecchio a quella voce vivida e sonora che grida loro dentro il cuore, e di dar fede ai sentimenti che inculca. Ah! se una volta scendessero nel santuario della loro coscienza, ivi ci troverebbono la voce di Dio parlante non meno terribile di quella che usciva dai folgori e dai tuoni del Sina, nè meno amorosa di quella del Redentore quando invitava la colpevole Gerosolima a ricovrarsi sotto le sue ali. Eppur non si bada a questa voce, e non si pensa che al divin tribunale sarà questa la interrogazion prima che ci verrà fatta. Come abbiam corrisposto alle sue chiamate? L'uomo ama tanto questo mondo esteriore, lo contempla, lo adora, ne fa l'idolo suo; ma il mondo che con seco porta, quel mondo vasto non meno di quell'universo che abbraccia nella sua contemplazione, e senza dubbio più nobile e più sublime; quel mondo che signoreggia il creato e rende l'uomo atto a procurare il benessere e la felicità di sè e di tutto ciò che lo circonda; quel mondo che in sè indelebilmente impressa contiene una legislazione, un ordin supremo; quel mondo ch'è l'immagine del Dio vivente, che n'è come una emanazione immediata, che ha in sè la facoltà di estollere l'uomo fino al cielo e di farlovi entrare come figlio all'Altissimo; questo mondo è dall'uomo cieco lasciato negletto, inosservato, derelitto; egli non ne ascolta la soave voce, ne dispregia i consigli, ne beffa gli avvertimenti ed i rimorsi. Lo ode egli pure quando questo mondo gli grida che abbia cura del suo corpo, quando lo avvisa di ciò che nuoce al benessere delle sue membra e di quello che alle medesime giova; allora lo ascolta, anzi incessantemente su di ciò lo consulta; ma quando poi questo mondo parla per sè e consiglia non più la felicità del corpo che regge, ma quella di se medesimo, non gli vien più dato retta, e con nera ingratitudine mettonsi in opera quelle membra, quei sensi ch'esso ravviva per fargli la guerra.

È una cosa mirabile e che fa scorgere il disordine che regna nell'umana ragione il vedere che l'uomo, la di cui più nobile parte è l'anima, invece di udirne la divina voce, non ascolta che il corpo.

LO SCETTICO.

Due sorta ci hanno di scettici. Lo scettico *relativo* e l'*assoluto*. Il *relativo* concede che esistano la realtà, la verità in se medesimo, ma niega che l'uomo possa conseguirle, e dice che per l'uomo v'ha questo solo di certo, niente esser certo, o, per me' dire, niente poter essere da lui conseguito come certo. Questi scettici sono i meno irragionevoli di tutti; pensatori non mediocri, e forse anche ingegni grandi, da un troppo smodato opinare e da una logica indipendente, Bayle, Hume e parecchi altri ci furono strascinati. Lo scettico *assoluto* è quegli che non solo afferma niente potersi dall'uomo conseguir come certo, ma che dubita per anco se in realtà qualche cosa esista di vero, qualche cosa di certo per se medesimo. Questo sistema non può abbracciarsi, se non da un pazzo, tanto, oltre la sua falsità, è pieno di contraddizioni, di ripugnanze, che più si sentono di quel che esprimer si possano.

LIBERTÀ DELLA STAMPA.

Coloro che pretendono la libertà illimitata della stampa non potersi nè dal governo civile, nè dal religioso, da quello colla forza, da questo colla coscienza, impedire, per essere a se medesimi conseguenti dovrebbero altresì insorgere contro le leggi religiose e civili che oppongonsi alla illimitata libertà delle azioni. Infatti, quando abbiano la chiesa e la repubblica il potere di vietarmi colle loro leggi i misfatti, non so comprendere come manchino del diritto di opporsi a ogni promovimento di questi misfatti. Or chi non vede che gli scritti ledenti la religione o la morale, il governo o le sue leggi, non sono altro che fortissimo incitamento a misfare contro di queste podestà? Se l'adulterio, la prostituzione, l'omicidio, il diffamamento, il ladroneccio, lo spergiuro, la ribellione, ogni delitto insomma può, anzi dev'essere dal duplice potere delle divine e delle umane, delle religiose e delle civili leggi severamente vietato, perchè ugualmente non si potrà dalle medesime, anzi perchè non sarà loro debito l'impedire la stampa e lo smaltimento di que' libri che adescano al libertinaggio, difendono il suicidio, oltraggiano gl'individui, e tentano di annientar la pro-

prietà, il timor di Dio, la religione, togliendo ogni vigore alle umane e divine leggi, snervando ogni potestà, abolendo ogni diritto, distruggendo perfino la moral differenza che passa tra il bene ed il male, e così aprendo la via ad ogni attentato, ad ogni iniquità? I libri cattivi sono i delitti dell'umano intelletto che li compose, siccome le opere cattive sono i delitti delle nostre membra; e sì gli uni che le altre sono azioni perverse della nostra volontà. Sono dunque queste indivisibili in questo senso da quelli; che, ove queste si puniscono, per ogni ragione quelli si devon punire; e, dove le une e non gli altri puniscansi, cotanto strana e palpabile è l'inconseguenza che ne risulta, che a poco a poco tutto verrà ad essere impunito; e non solo l'empio e libertino scrittore, ma eziandio l'empio e libertino operatore, l'adultero, l'omicida, il ribelle alzerà contro il codice della chiesa e della repubblica impunita e trionfante la destra.

Ne siegue adunque che ogni qualunque società a cui stia a cuore d'impedire i delitti deve impedire l'illimitata libertà della stampa.

Di ciò appare come, stante la corruzione de' civili governi, appo di cui relativamente alla libertà della stampa furon sempre grandi gli abusi, la chiesa non fece che usare di un suo misericordioso diritto nel proibire que' libri che giudicò perniciosi.

DOLCEZZE DELLA VIRTÙ.

Tutte le virtù sono, all'opposto del vizio, di ruvido ed austero sembiante ne' loro principii; ma, poichè l'uomo ci è dentro versato, comincia ad assaporarne la veramente divina dolcezza, che tanto più cresce quanto più egli nel cammino di esse si avanza. L'umiltà del vangelo, questa virtù che a prima vista par sì difficile, che nell'amore consiste di essere spregiato ed ignorato da tutto il mondo, fu pure d'un'inenarrabile soavità al palato de' santi. I seguaci del mondo amano la gloria e la fama, e la si mercano con le arti, con gli scritti, e con le gesta, che appellano grandi e gloriose. Ma pur la morte pon fine a tutte queste aspettazioni, delude le loro speranze, verifica il detto del savio: che tutto è vanità sotto del sole; e quegli animi già infiammati di gloria, vuoti e tristi allo svanir

del prestigio, strascina freddi cadaveri nel sepolcro. Ma il discepolo di Gesù Cristo, oh! qual nettare bee nella solitudine del suo cuore, nell'amor del suo niente, nell'essere ravvolto in dispregio od in ignoranza da tutto il mondo; ma nel saper nel medesimo tempo e credere fermamente che, in contraccambio, con occhio amorevole su di lui veglia il Creatore del mondo! E come mai questo gaudio in cui si ravviva e cresce coll'andare degli anni, collo struggersi inseusibilmente del corpo, e coll'avviciuarsi della morte! *Ama nesciri et pro nihilo reputari*, diceva il buon monaco da Kempis; parole profonde e soavi per chi le sente, ma difficilmente sentite da colui che ne' tumulti del mondo ha sepolto l'animo, e col lezzo delle passioni soffocata la coscienza del vero!

LA MORTE PIETRA DI PARAGONE PER DISTINGUERE IL VERO CRISTIANO DA CHI TALE NON È.

La morte è la pietra di paragone per distinguere il vero cristiano da chi tale non è. E perchè questo? Perchè in essa vede il primo il guiderdone della virtù, il compimento della desiderata felicità, l'adito alla gloria, al conseguimento di quel buon padre per cui si strugge di calde brame; e il secondo, per lo contrario, ci scorge la pena de' suoi misfatti, l'avveramento de' suoi rimorsi, il principio dell'eternità dolorosa, e il tempo della vendetta di quel giudice onnipotente che odiò fino allora, e di cui l'ira funesta si tesoreggiò co' suoi misfatti.

LA FRANCIA SOTTO LUIGI XIV.

Il Villemain (note 1re à l'*Eloge de Montesquieu*, par le même), parlando della Francia sotto Luigi XIV, dice: « Deux choses « sauvèrent la France du despotisme: la magnanimité person« nelle du monarque, et cet honneur dont Montesquieu a fait « le principe des monarchies; honneur, qui, nourri dans les « heureux succès de la guerre, se fortifiait chaque jour avec « la gloire du souverain, et arrêtait ainsi la puissauce arbi« traire par ces victoires, et ces triomphes même, qui servent « ordinairement à l'augmenter. L'honneur fut donc sous Louis XIV

« le contrepoids du pouvoir. » Queste non sono che vane parole. È assai noto come Montesquieu si spiegò chiaramente sì sopra quell'onore che pose qual molla delle monarchie a far vedere che non è in sè altro che un prestigio ed un'apparenza, e a far intender perciò che la distinzione tra la monarchia pura ed il dispotismo è più apparente che reale. Laonde, la monarchia di Luigi XIV fu una vera monarchia nel senso del Montesquieu, cioè un travestito dispotismo, quale ogni monarchia pura volontieri appellerei.

DELLA METEMPSICOSI.

Gli Indiani (che poi tramandarono la loro dottrina a Pitagora e a' suoi seguaci) tenevano che le nostr'anime avessero prima del nostro corpo abitato le membra altrui; il cristiano crede a un'altra metempsicosi molto più consolante per lui, e che dove quella degli Indiani era assurda, è conforme alla voce della ragione e del cuore. Questa metempsicosi è la vita futura, la beatitudine celeste, la risurrezione de' corpi, mediante la quale, reso il nostro corpo immortale come l'anima nostra, si riunirà con essa a vivere senza fine nel seno d'una felicità senza misura.

Noi viviamo; ma due diverse sostanze hanno in noi vita: queste membra corporee che veggo, e quella sede delle mie cognizioni e de' miei voleri che io sento dentro di me. Qual sorte però diversa hanno queste due vite! Quella dell'anima solo allora veramente comincia quando quella del corpo finisce.

DELLE VERITÀ SPECULATIVE E MORALI.

Due ordini di verità hanno seggio nell'anima dell'uomo: le verità speculative e le morali. Fra le une e le altre passa una gran differenza, e si è questa: che le verità morali sono da noi sentite e le altre conosciute; e perciò di quanto il sentimento vince il semplice pensiero e il cuore lo spirito, tanto più sono forti le verità morali e deboli le speculative. Gli affetti hanno luogo nel difendere gli assiomi, direi così, del nostro cuore, quando lo sterile intelletto sta solo per provare i

suoi. Perciò la metafisica ebbe innumerabili sistemi, gli uni opposti agli altri, principiando da Platone e venendo sino a Kant: ed ancora è dubbio dove stia la verità, se occulta esista, o non sia ancor trovata. Ma non è così delle verità morali. Tralasciati i libertini ed alcuni sofisti da Adamo sino a noi, il decalogo fu sempre tenuto verace. Anche gli assiomi speculativi, dirà taluno, furono, salvo che da pochi sofisti, sempre avuti per tali. Rispondo che tal certezza non giunse mai a quella degli assiomi morali. Fra i pensatori non pochi furono che vollero la verità di tali proposizioni fuori di noi più non esistere; e per provare tal miseria delle verità intellettuali si valsero degli argomenti dell'intelletto medesimo, e la ragione con la ragion condannarono.

Questa è una delle cause dello scetticismo, mentre nello stesso tempo, disvelandone l'assurdo circol vizioso, ne fa la condanna. Ma non è così del cuor dell'uomo, della coscienza. In quella guisa che dell'intelletto si valsero i sofisti per propugnar l'intelletto, non poterono dessi mai servirsi della coscienza per farle guerra. La coscienza prova se stessa, ma non dà campo a veruna obbiezione. Furono perciò i nemici della morale costretti di ricorrere alle argomentazioni secche della ragione per combattere la viva voce del cuore. Il perchè i principii di verità che ci riposano rimangono sempre più fermi, e il libertino stesso di spirito che confonde la virtù col vizio nel silenzio de' sofismi non può a meno di non ne esser persuaso.

La filosofia dee perciò scendere in questo santuario del nostro cuore per ritrovarci le prime sue fondamenta e le fondamenta medesime degli assiomi dell'intelletto. Lo scettico perciò per confutarne i dettami non potrà valersi che di quella ragione che niega, e così rivelar l'assurdo della sua miscredenza. Poichè la coscienza avrà accertata la verità degli assiomi dell'intelletto contro chi l'uno e l'altro niega, questi assiomi varranno a provare la verità della coscienza contro chi, la ragione ammettendo, la coscienza soltanto come un'illusione rigetta. Nè si gridi al circolo vizioso; voi provate la ragione colla coscienza e la coscienza colla ragione. Nè l'una nè l'altra hanno per se stesse bisogno di prova pel vero ragionatore. Non di manco noi ci vagliamo dell'una per provar l'altra a chi lo nega. Amendue sono prova di se medesime a se stesse.

Lo scettico forma egli il circolo vizioso che rigetta la coscienza e la ragione, facendo uso di quella medesima ragion che rigetta (1). E che mai si vorrebbe da lui per esser convinto? Non basta che due distinte fonti esistano di verità, la ragione e la coscienza? E se anche ne esistessero quattro, non sarebbe lo stesso per essi?

Infatti pogniamo la supposizione: secondo essi ognuna di queste fonti vorrebbe essere come verace, provata, e nol potrebbe se non facendola a vicenda colle altre. Il circolo vizioso, benchè un po' più intricato, ci sarebbe egualmente. Onde si vede che la natura della ragione e della coscienza sono di tal natura che di se stesse sono a se medesime prova; imperciocchè, checchè si faccia altrimenti, ogni certezza s'invola. Se anche Dio scendesse quaggiù a dire allo scettico: vera è quella ragione di cui ingiustamente diffidi; potrebb'egli lo scettico credere a questa testimonianza? Giammai. Imperciocchè la stessa ragione sarebbe quella che gli detterebbe di prestar fede ad un Dio, anzi che gli farebbe tener come certo di aver avuta quella rivelazione; ed egli non potrebbe assentire a queste prove, ricusator della ragione.

Nè qui finisce l'assurdo degli scettici. Imperciocchè, ancorchè sino all'ultimo possibile confino estendano i loro dubbi, non di manco asseverano sempre, ed ancora alloraquando dicono che dubitano del loro medesimo dubitare; giacchè in sostanza questo dubbio è un'asserzione.

Tutti i dogmi sì speculativi che morali della religione si possono considerare sotto relazioni diverse dall'oratore cristiano: 1° se ne può far vedere la verità, la sublimità, la utilità, la bellezza, la necessità, epperciò trarre argomento in favore della religione; 2° quindi si può co' ragionamenti e cogli affetti muovere l'uditore a credere quel tal dogma speculativo e a praticar quel morale. Esempio. Io ho da predicare sopra le afflizioni. Che cos'è che sopra esse insegna il Vangelo? « Che sopportar si debbon con rassegnazione e pazienza; e che così sopportate, rendono chi le ha beato. » Ora dunque io provo

(1) Nel mentre che grida al circolo vizioso nol fa egli? Se rigetta la ragione, perchè si val egli della logica per confutarla? Ciascuno dirgli potrebbe: che il circolo vizioso sia insufficiente a provare è un dettame della ragione; voi dunque che questa ragione ricusate, non vi dovete punto muovere da questi cavilli per condannarla

la verità di questo dogma evangelico, la sua sublimità e la sua necessità, e conchiudo che è divina la religione di Cristo che lo espone, mentre essa sola è tra le religioni che lo contenga. Espongo adunque tutti gli argomenti che dimostrano esser le tribolazioni una cosa sublime, nobile e ottima pel cristiano, a lui dovuta e per lui utile, e conchiudo che il tribolato si dee consolare e soffrir con pazienza; tanto più che è la pazienza sola che rende tanto bello e vantaggioso il soffrire. Passo a dire come soffrir si debba per soffrir con pazienza cristiana. Conchiudo come essendo il mondo pieno di affanni, è necessaria una tal dottrina, e mostra la religione che la insegna divina.

LA VERACE RELIGIONE BASE DELLA VERACE FILOSOFIA.

Tutti i filosofi che esistettero, preso questo termine nella comune sua estensione, a tre classi si possono ridurre. La prima quelli comprende che, condotti dalle passioni, o di orgoglio per far parlare di sè, o di scostumatezza per liberarsi così da ogni freno e da ogni rimorso, o negarono ogni Dio, o ammettendo un Dio, ma negando la rivelazione, eressero così un vano simulacro della divinità, paradosso bastante per singolarizzarli e torre da loro coscienza ogni paura.

Nella seconda riduco coloro che dal solo amore della verità a ragionare sospinti, risolti tenacemente di conoscerla con ogni sforzo, e dotati di una mente profonda, *ab ovo* per così dire, diedero principio alla filosofia, quali forse furono tra i moderni Leibnitz e Kant, e vennero a scoprire grandissime verità; costoro, tra le altre, quelle ammisero della libertà, dell'immortalità dell'anima, d'una vita futura, di un Dio, di una rivelazione celeste; e di più rendettero al cristianesimo sincero omaggio; ma dall'altra parte per aver trascurata la cultura del cuore adorando lo spirito, per essersi troppo confidati della loro ragione, e aver voluto, invece di fondarsi sulla religione per ragionare, dar base a questa coi loro ragionamenti, caddero in gravi e molti errori, in parecchi assurdi; si perdettero in vane, prosuntuose, inutili, insolubili quistioni; e, benchè sforzati dall'evidenza filosofica a adorare la vera religione, non fu nè umile, nè priva d'errori la loro fede.

Ripongo finalmente nella terza classe quel numeroso stuolo di filosofi che si vider sempre fiorire nella vera chiesa, i quali la lor ragione sottomisero al vangelo, coltivarono prima dello spirito il loro cuore, eressero l'edifizio delle loro disputazioni sopra le basi inconcusse della fede, e non queste su quelle; epperciò sublimi ingegni nelle lor discussioni, umili fanciulli nella fede, adorarono di cuore come i Magi dell'Oriente il divin bambino di Betlem, la semplicità del vangelo e i suoi misteri; non si perdettero in oziosi parlari; guardaronsi dall'oltrepassar baldanzosi i limiti dell'umana scienza, e così furono sommi filosofi e veri cristiani.

Di tutti costoro gli ultimi solo si meritano il nome di veri cristiani e di veri filosofi. Tutti tre col fatto dimostrano questa grande verità, che la verace filosofia non esiste, se la verace religione non le è base; ma lo dimostrano diversamente: i primi coll'esser privi di ogni soda filosofia e di religione ad un tempo; i secondi coll'esser tanto sommi filosofi quanto che religiosi, e per mancanza di intera religione esser pieni zeppi di grandi errori; gli ultimi col far veder in se stessi indivisibilmente accoppiate la religione e la filosofia a quella perfezione condotte cui può patire la debolezza dell'uomo.

L'UOMO TENDE ALL'UNITÀ.

L'intelletto e il cuore dell'uomo tendono in tutto all'unità, perchè la di lui anima è indivisibile, una. Nelle sue speculazioni come nelle sue pratiche l'uomo vuol esser uno: uno nei sistemi astratti che produce il suo silenzio meditativo, uno nei disegni che forma la sua vigorosa fantasia, uno ne' desiderii che nutre il suo vivido cuore, uno nelle operazioni che effettua l'industre sua mano. Perfino ne' governi egli vuol l'unità; insomma possiam senza dubbio asserire che la natura tutta ci porta con forza invincibile all'UNO. Ma se questa è dote della natura pura, della natura quale l'UNO eterno creolla, il non sapere e poter trovare e conseguire e metter in opera quest'UNO e l'ingannarsi nell'abbracciarlo è dote della natura corrotta. Questa è una delle contraddizioni che si trovano nell'uom traviato.

Havvi un'unità apparente alla quale l'uomo inavveduto s'ap-

piglia, ma che in se stessa non è che disordine. Ne' governi, per esempio, la democrazia è il solo governo veramente UNO, in cui tutti gli uomini vivono uguali sotto la direzione della legge; eppure, in apparenza, molto più UNA è la monarchia, quando in realtà questa non è che disordine.

DELL'ESISTENZA DI DIO.

Dio è possibile. È possibile cioè quell'essere in cui tutta perfezione sovranamente esista. Dunque, io conchiudo, quest'essere esiste. Infatti una cosa è possibile quando non involve repugnanza. Perchè esista, nulla di più si richiede che una qualche forza che a ciò la riduca. Ma perchè niente sè può da se medesimo produrre, il possibile non esiste se non tratto all'esistenza da un ente che già esista. Io concepisco però Dio come un ente, il quale essendo sovranamente perfetto, dee essere la causa prima di tutto, che perciò dee essere a sè causa di se medesimo.

Ciò posto, basta che sia possibile questo ente perchè esista, non essendo per la sua esistenza necessaria alcuna cagione esteriore. Quando una cosa qualunque possibile non esiste, ne arrechiam per ragione che non v'ha l'operazione di un altr'essere che questo possibile riduca all'esistenza. Ma se noi parliamo del possibile, che è cagione prima di sè e di tutto, per qual motivo mai non esisterebbe? Non per motivi esteriori, venendo concepito come il fonte di tutto; non per motivi interiori, sendo che il motivo interiore potrebbe esser solo qualche impossibilità che viene esclusa quando noi parliamo dell'ente possibile. Dee dunque esistere questo ente sovrano, e ripugna che non esista. Perchè, se non esistesse (lasciando da parte gli altri assurdi che ne seguirebbero, come, per esempio, l'assurdo che sarebbe il dire non esistere quell'ente di cui il nostro intendimento e la nostra coscienza, il nostro cuore e la nostra mente ci presentano come il tipo, il modello), ci sarebbe nessuna ragione, nessun motivo di questa sua non esistenza.

DELLA FUTURA RESURREZIONE.

Il corpo e l'anima umana furono corrotti dal peccato originale. L'anima umana è condannata a far penitenza del suo peccato in seno a questo corpo corrotto; il corpo in preda ai vermi che lo divorano cadavere nel sepolcro. La morte del corpo è il termine della penitenza dell'anima, e il ritorno dell'anima al suo corpo alla fine del mondo è il termine della penitenza del corpo.

L'anima umana, al finire de' secoli, spinta dall'onnipotenza divina, cercherà il corpo, il compagno della mortale sua vita, e se ne raccorrà le reliquie sparse qua e là sopra la terra o seppellite dentro il suo seno.

PERCHÈ ALCUNI GRANDI INGEGNI AVESSERO IN DISPREGIO L'ELOQUENZA.

Vi furono de' grandi ingegni, i quali, quantunque dotati di una viva immaginazione e di caldi affetti eloquentemente scrivessero, ebbero in dispregio la eloquenza. Giustamente costoro furono riprovati; ma il loro torto non fu intero, e per una parte ebber ragione. Infatti que' capi d'opera che abbiamo della greca e della romana eloquenza non sono essi per lo più gli sforzi dell'umano talento per adulare i privati ed il pubblico, per sovvenire all'ingiustizia, procacciare all'altrui rovina, favorir la prepotenza, combattere e opprimere l'innocenza e la virtù? Qual è quel caldo amatore della probità e del vero che, ammirando tutti i pregi oratorii di queste opere, non si senta pure a indegnare nel vederne il detestabile abuso?

Non conviene però incolpar per gli abusi una cosa qualunque in codesto mondo, ove la corruzione ed il disordine niente lascian d'intatto, e in cui della stessa figlia del cielo, della religione medesima si veggono a fare i più abbominevoli usi. E questo tanto più, quanto da poi che il vangelo illuminò l'universo e la religione, ha introdotta nei templi una eloquenza, che, amica indivisibile della verità, non fa più a questa il menomo neo, nè porgele il più picciol sospetto.

DELLE SCIENZE.

Ogni scienza è arte nello stesso tempo: *scienza*, in quanto si fonda sopra immutabili principii indelebilmente impressi nell'anima nostra; *arte*, in quanto viene applicata ai nostri bisogni, al mondo materiale e sociabile in cui viviamo. La scienza è perciò immutabile, perchè fondata sui principii essenziali, impressa nella nostr'anima, che è la stessa in tutti gli uomini. L'arte è mutabile secondo le varie circostanze in cui l'uomo si trova. La *scienza* propriamente detta è quella che appellata viene da Kant *scienza pura* o *speculativa* o *razionale;* e l'*arte*, quella cui lo stesso filosofo dà il nome di *scienza empirica* o *pratica* o *esperimentale*.

Così ogni qualunque scienza ha due parti: la parte speculativa e la parte pratica.

Così la *logica* è la scienza che insegna le forme immutabili de' nostri intellettuali giudizi; ma havvi un'arte cui possiam chiamare *dialettica*, che insegna l'arte del ragionare, cioè l'arte di adattare i principii della logica variamente secondo il vario uopo.

Così la *etica* è la scienza che insegna i principii immutabili del *bene* e del *male*, il loro nesso col principio della felicità, ecc. Ma vi sono molte arti che ne dipendono; così possiamo dir *morale* quell'arte che in generale insegna ad ogni individuo i doveri del suo stato; la *politica*, la *giurisprudenza*, ecc., derivano pure dall'etica, e non sono che la varia applicazione di questa.

Così alle *matematiche pure* rispondono le *matematiche empiriche*.

È da ricercarsi se la chimica, la fisica, la medicina, la meccanica, l'astronomia, possano farsi divenire vere *scienze*, cioè farsi riposare su principii certi *a priori*.

Se ciò è possibile, anche queste scienze verranno ad avere due parti: quella di *scienza pura* e quella di *arte*.

Nella stessa guisa quelle discipline che, volgarmente appellansi *arti*, avranno propriamente anche la loro *scienza pura*.

Così i principii *logici*, i principii *etici*, e i principii di quella scienza che Kant appella *critica del giudizio*, formeranno la *rettorica pura* fondata su principii certi, immutabili, generali, di convincere e commuovere, cioè di persuadere. L'uso pratico

di questi principii formerà la *rettorica pratica*. In vista di questa divisione la rettorica pura potrebbe chiamarsi semplicemente *rettorica*, e la rettorica pratica potrebbe dirsi *eloquenza*.

O per meglio parlare, la *rettorica pura* non sarebbe altro che la teoria delle due fonti dell'eloquenza de' principii che regolano l'intelletto e la volontà, cioè de' principii immutabili e universali del ragionamento e degli affetti, del convincere e del commuovere, e in una parola del persuadere; la *rettorica pratica* sarebbe l'applicazione pratica di questi principii.

Lo stesso si dica della poesia, di cui è però malagevole il dare una buona definizione.

Che se la chimica, la fisica, la medicina, ecc., possono essere anch'esse *scienze pure*, cioè fondarsi sopra de' principii certi *a priori*, allora anche la musica, la pittura, la scultura, potranno essere scienze oltre l'esser arti: scienze, in quanto che riposeranno su de' principii certi *a priori*; arti, in quanto che messe in pratica.

LA FELICITÀ ETERNA.

Il paradiso consiste nella felicità di nostr'anima. Or come potrà conseguirsi questa felicità? L'anima umana consta di due facoltà: d'intelletto e di volontà; può conoscere e può volere; può sapere e può agire. Il paradiso sarà allora dunque per l'anima che queste sue due facoltà avranno conseguito perfettamente il loro fine.

L'intelletto tende al vero, la volontà al buono; la verità e il bene, ecco i due gran punti a cui nostr'anima anela. Noi siamo dominati da una brama insaziabile di sapere e di amare; l'intelletto non può trovar pace che nella scienza, e la volontà che nella sapienza (1).

Ma e il nostro intelletto e la nostra volontà sono infiniti nelle loro tendenze. Chiunque non ha d'uopo che dell'esperienza per esserne ammaestrato e convinto. Se la scienza ha de' limiti non basta per soddisfare il nostro spirito; se la sapienza ha dei confini non basta per empiere il nostro cuore.

(1) Io prendo qui il termine di *sapienza* nello stretto suo filosofico significato, dal latino *sapere*, che vuol dire *gustare*, *assaporare*. L'anima, in quanto che è fornita di volontà, tende verso il bene come per assaporarlo e saziarsene.

Dee esser dunque infinita la nostra scienza, e senza misura l'amore, perchè ne sia renduta felice l'anima nostra. Or Dio solo può darle tale infinita, perfetta felicità, cioè la *beatitudine*.

La beatitudine dell'anima umana perciò consiste nel conoscere e nell'amar Dio. E siccome in Dio tutto esiste, tutto da lui parte e tutto in lui si rifonde, ogni verità da noi si saprà in Dio ed ogni bene in lui da noi si amerà.

Esso sarà *lux vera*; imperciocchè, siccome la luce e rischiara ed accalora, così Dio illuminerà il nostro intelletto, infiammerà la nostra volontà, e ne darà così di se stesso la beatitudine.

Anche in questo mondo Dio diede all'uom traviato per sua misericordia questa luce e questo fuoco; ma l'uom traviato non può riceverli appieno: non può ricever la *luce* come *scienza*, ma come fede; non può ricevere il *fuoco* come *felicità*, ma come *virtù* (1).

Perciò l'intelletto e la volontà mediante la corruzion del peccato non possono appigliarsi quaggiù al *vero* e al *bene* se non per mezzo della *fede* e della *virtù*, le quali cose non sono che opposizioni alla corruzione della nostr'anima. Imperciocchè quaggiù la ragione non può trovar esca ne' misteri che sono al di sopra di essa, se non mediante la fede, cioè la sommissione della sua impotenza; il cuore non può trovar pascolo nella morale evangelica se non mediante la virtù, cioè l'oppressione delle sue passioni (2).

(1) *Fede* e *virtù* sono termini correlativi a *scienza* e *sapienza*. La scienza è il conseguimento del vero che si conosce; la fede è il conseguimento del vero che non si conosce. La sapienza è la pratica del bene che si sente e che si ama; la virtù è la pratica del bene che non può ancora ben sentirsi ed amarsi. Perciò la fede e la virtù meritansi, e il frutto del loro merito è la scienza e la sapienza infinita, da cui risulta la beatitudine. Questo è il guiderdone di que' meriti, guiderdone alla loro origine ottimamente adattato. Il cristiano crede quaggiù ciò che non comprende, pratica ciò che si oppone alle di lui inclinazioni. Iddio, per rimeritarnelo, gli rende chiaro l'oggetto della sua fede e caro quello della pratica sua.

Siccome però in G. C. solo noi meritiamo, senza la divina grazia l'uomo non può conseguire nè vera fede, nè vera virtù.

La fede è la virtù dell'intelletto, siccome la virtù è la fede del cuore.

(2) Si badi che il peccato originale non mise niente di nuovo in noi, ma disordinò quel che ci era; non pose nella ragion nostra principii contrari ai misteri, per cui ci paian questi assurdi; ma solo

L'uomo dunque non ha il paradiso quaggiù per causa della sua colpa; ma il Dio dell'infinita bontà toglie affatto per i giusti ogni reliquia del peccato originale nel cielo; ivi diventa scienza la fede, diventa la virtù beatitudine. Ivi la felicità non è più separata dalla giustizia. L'UNO VERO E OTTIMO, la verità e il bene eterno, l'ordine, in una parola, sarà veduto *facie ad faciem* dalla nostr'anima, conosciuto dal suo intelletto, infinitamente, infinitamente amato dalla sua volontà.

La scienza e la sapienza celeste saranno dunque premio della fede e della virtù che il giusto professò in terra.

Mediante questa teoria della beatitudine si vede: 1° come senza niun assurdo i beati sono impeccabili e liberi ad un tempo; 2° come G. C. compisca la sua vittoria sopra il demonio lassù in cielo, ove questo non può più mordergli il calcagno. Imperciocchè, quantunque quaggiù in terra la redenzione non abbia tolti tutti gli effetti del peccato originale, saranno però tolti tutti in cielo; là, per così dire, la memoria del peccato originale sarà interamente cancellata.

Se dunque la fede e la virtù nostra su questa terra sono contraccambiate lassù in cielo dal divin nostro Padre colla scienza e la sapienza infinita, perchè non c'incoraggieremo noi grandemente a mantenerle in noi vivide e ardenti? Quale stimolo più forte di questo? Tanta sarà lassù la felicità del nostro spirito e del nostro cuore, quanto fu quaggiù la soggezione di queste facoltà alle verità della fede e ai precetti della evangelica morale.

DEL MODO DI RAGIONARE DELLE COSE DIVINE.

Nel ragionar delle cose divine non dee l'uomo abbandonarsi alla sua ragione, e con questa distribuire la religione in varie parti, determinarne il numero e stabilirne l'ordine come farebbe in una umana scienza. Se anche nelle discipline profane l'uomo il più ingegnoso, affidato al suo raziocinio, s'inganna, come si potrà egli sostenere in quelle che superano totalmente il suo ingegno? Di qua gli errori di molti ingegni sublimi, dei

negativamente ci tolse la potenza di concepirli; non pose nel nostro cuore de' sentimenti contrarii al bene, ma solo disordinò la nostra tendenza al bene.

Cartesi, dei Leibnitzi, dei Malebranchi, dei Kant, dei Fichti, i quali, per vedersi nelle materie filosofiche altamente elevati da lor ragione, vollero a questa sola confidarsi eziaudio nel discutere le divine cose. Folle errore! Se questa debole oramai maestra bastasse, ne avrebbe mai la divinità mandato il Verbo ad istruirci in persona, e ad instituire, per interprete della sua parola, una società infallibile ed immortale?

DELL'UMANA GRANDEZZA.

La cecità che dimostran gli uomini nel far tanto conto della vita presente, nel pensar nemmeno alla futura, è una delle prove più forti della corruzione nostra originale. Se lontano dal tumulto delle passioni ci mettiamo a riflettere sopra la brevità della vita, nulla ci appar di più vero che quel detto del Savio: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*; e non è questo un pensiero terribile? Non paiono esse allora le verità del vangelo sole luminose e veraci? La fede, l'umiltà e tutte le virtù cristiane tanto oltraggiate dai seguaci del mondo non si veggono splendere nella loro sublimità e in tutto il loro rilievo? Tutte le umane grandezze, i trionfi della Grecia e di Roma, gli allori dei capitani, dei poeti, dei settari e dei legislatori, che sono più se non abbagli della debol vista dell'uomo?

Tutte le cose del mondo, considerate anche per se stesse, non sono che parvità, e per quello medesimo che a prima vista paiono grandi, il loro niente, considerandole, vien conosciuto. Si conosce che la pretesa libertà della Grecia e di Roma non era che il dominio de' pochi sopra de' più, l'indipendenza di alcuni individui fondata sopra il servaggio de' molti. Viene allora anche chiarito che tutte le virtù de' mondani filosofi e le glorie de' poeti e de' conquistatori non sono che travestimenti dell'orgoglio, trionfo e abbellimento del vizio, e oppressione della vera virtù.

DELLA DIFFERENZA TRA IL MALE METAFISICO ED IL MORALE.

La differenza che passa tra il male metafisico ed il morale si è che quello è un limite nella sostanza dell'ente non intelligente, e questo è un limite prodotto dall'ente intelligente

nelle modificazioni della sua libertà; ma sì l'uno che l'altro non sono che limite, privazione, difetto, niente di positivo, ma solo di negativo.

Dunque anche il mal morale non si oppone alle perfezioni dell'ente sovrano, e può essere permesso da lui.

COME L'UOMO DEBBA RAGIONARE.

Quando un uomo ragiona dee fondarsi sopra quelle verità che la società gli dà come certe; imperciocchè da se stesso non può fabbricarsi una tal base ed è impossibile il formar raziocini sopra di essa. E chi non è scettico, o getta in ragionando principii arbitrari, supposti e falsi, o que' tali che dall'autorità sociabile gli vengono porti.

Nel progresso del suo ragionamento egli deesi prender ben guardia dall'offendere tali principii, sì perchè sarebbe un gran delitto d'ingratitudine, sì perchè così facendo distruggerebbe tutto ciò che può già aver fatto, rendendosi impossibile l'avanzarsi più di un sol passo. Eppure in simili contraddizioni quanti non gettansi che si appellan filosofi, i quali distruggono la società e i suoi dogmi abusando di que' principii che attinse da essa!

LA PAROLA ED IL PENSIERO SONO PER L'UOMO UNA STESSA COSA.

La parola ed il pensiero sono per l'uomo una stessa cosa.

Così il Verbo, la Sapienza increata che presiedette alla creazione pensò e disse e in un fece l'uno e l'altro.

Il figlio di Dio infatti è detto *Sapienza*, perchè è l'intelligenza; *Verbo*, perchè è la parola; e il Verbo e la Sapienza sono una cosa.

Verbo è appellato per rispetto agli uomini.

E così le scritture ci danno la sublime lezione che la parola dell'uomo e il suo pensiero sono una cosa; e che il linguaggio umano è la sapienza della società; e che l'apprendimento di quel linguaggio è la vera, precipua, sociale filosofia.

DEL TEMPO.

Il tempo se si tien per un puro fenomeno facilissimamente si spiega; ma se gli si dà un valor nomenale è inesplicabile ed involge perfin degli assurdi.

Sant'Agostino scoperse colla sua perspicacità tutto il difficile di un tal argomento, e quantunque non abbia dato nel segno del trascendentalismo, gli s'avvicinò però grandemente, e lo dimostrano alcuni passi delle sue *Confessioni:* « Mihi visum est, « nihil esse aliud tempus quam distensionem, et MIRUM SI NON « IPSIUS ANIMI. » (L. XI, c. 26.) — Parlando delle tre relazioni del tempo, di passato, presente e avvenire: « Sunt haec IN « ANIMA tria quaedam et ALIBI EA NON VIDEO. » (Ib., c. 20.) — E in diversi luoghi nel medesimo libro si meraviglia della difficoltà che si prova a diffinire il tempo, mentre pur si capisce così bene cosa esso sia: « Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio. » (C. 14.) « Anima umana... datum tibi est sentire moras atque metiri. » (C. 15.) « Pauca sunt quae proprie loquimur, plura non pro- « prie, sed agnoscitur quid velimus. » (C. 20.)

Or tutta questa difficoltà nel ragionare del tempo non dipende ella dal far del tempo un ente nomenale? Tengasi il tempo come un puro fenomeno, tutto ottimamente si spiega, ogni difficoltà sparisce. Non ci è più meraviglia se io so che cosa sia il tempo come fenomeno, ma non so dire che cosa sia come obbiettivo; e di leggieri intendo come nell'anima mia raccolte siano le idee del passato e del futuro. E risolvendo questa quistione sant'Agostino s'avvicinò grandemente alla critica; disse cioè che è l'anima umana che misura le tre dimensioni del tempo: « quia in animo qui illud aegit tria sunt. » (C. 28.) E se sant'Agostino avesse seguitata ancora questa conclusione nelle sue conseguenze sarebbe venuto al risultato della critica.

BENE FINITO NON È FELICITÀ.

Bene finito e che ha da aver fine non è felicità. La felicità vuol l'infinito nell'intensione e nell'estensione, cioè l'immensità e l'eternità. Ma le felicità mondane son di lungi da una tal natura.

L'uomo vuol aver tutto il piacer concentrato in un punto, vuole cioè averlo immenso e possederlo tutto, avere la felicità *tota simul*. Ma questo è quaggiù impossibile. Tutti i beni terreni sono racchiusi nel tempo o nello spazio, la di cui natura è di esser impenetrabili: laonde perchè l'uomo fosse contento farebbe d'uopo che potesse abbracciar tutti i tempi in un solo istante e radunar tutto lo spazio in un sol punto; lo che è impossibile. Diviso perciò l'uomo, e obbligato a passeggiare sullo spazio e a percorrere il tempo, e limitati a goderli solo successivamente, e una parte dopo l'altra, sente che il suo desiderio di felicità, lungi dall'essere soddisfatto, non è che da assaggiamento sì leggero vieppiù irritato. Quindi è che si affretta verso il fine della sua felicità per possederla il più che può tutta insieme, e non estima poter esser felice se non quando l'avrà tutta consunta; ma appena è giunto al termine, si trova colle mani vuote e vede la sua felicità essersi dileguata nel passato come ombra, senza averla posseduta un momento. Ecco misera contraddizione, ma che indica pure tutta la grandezza dell'uomo.

Io so di fare in tutti i miei piaceri l'esperimento di tal verità. Trovo un libro che mi piace e vorrei leggerlo in un punto; il doverlo scorrere a pezzi mi è insopportabile e mi fa parere amaro tutto il piacere che provo. Ma eccoti che appena giunto all'ultima pagina mi dolgo di averlo finito sì presto, e vorrei ancora averlo da principiare.

SPIRITUALITÀ DELL'ANIMA.

L'anima, dice lo scettico, è materiale. Ma se ciò è vero, qual è questa materia che forma il mio spirito e il mio cuore, qual è la sua natura, quali le proprietà? Sarà dessa della medesima che quella di queste mie membra? In tal caso io porto in me un prodigio che per esser creduto ci vuol ben altra sommessione di spirito di quello che uopo ci abbia per credere alla spiritualità. Quest'anima infatti che io ho dentro di me è composta di intelletto e di volontà, della facoltà di pensare e di quella di agire.

Per la prima io son capace di ricevere in me le immagini di tutto il creato, e mi basta aprire gli occhi, che il firmamento

co' suoi astri, il mare nella sua vastità, la terra coll'innumerabile varietà di creature che l'abitano, l'immensità dello spazio, l'infinità del tempo, sono in un attimo e fedelmente nella mia mente dipinti. Ma non solo le immagini di tutto questo io in me ricevo, ma la loro quintessenza per così dire; le ricevo in uno stato più nobile di quello che in se stesso lo sono i loro oggetti; le vesto colle più seducenti armonie e bellezze della luce e dei colori; inoltre le penso, le contemplo, le distribuisco in classi, le concepisco in un ordine, ne indago le relazioni, formo intorno ad esse le più sublimi idee. Ed ecco che a tante bellezze della materia un altro mondo intellettuale e superiore mi toglie. Io spazio nella regione degli spiriti, regione, se voi volete, immaginaria, ma che ha per me tante seduzioni, persino a staccarmi dalle bellezze visibili di quest'universo; io mi perdo nella contemplazione di un mondo di gerarchie intelligenti e di un Ente supremo infinito, perfetto, cui fo causa suprema di tutto il creato, e a cui do tutti i pregi di una perfezione ideale.

A un tal quadro il mio cuor si commuove, e con un amor infinito vola addietro a questo Dio del mio intelletto, ne ammira la grandezza, ne teme l'onnipotenza, ne ama la bontà, la provvidenza, ne adora tutti gli ineffabili attributi; pieno di sì alto ed immenso amore ritorna in quest'universo, e in tutti gli oggetti di esso legge l'amor suo divino e sente che si avvalora; bentosto gli amici, i parenti, la famiglia, la patria, le leggi, il mondo intero partecipano dell'amor suo ed accendono nel cuor suo una fiamma che dall'amore divino è alimentata, mantenuta. Ecco qual è la grandezza della mia anima, l'immensità di oggetti che si contiene in questo mio capo. Esso abbraccia in sè l'universo materiale e inoltre si fabbrica sopra di questo un universo intelligibile, ideale ancora più ampio, ed aleggia nella regione delle intelligenze e degli spiriti.

Aggiungasi a queste tutta la scienza che abbraccia il colto ingegno, tutta l'immensa suppellettile della memoria dell'erudito, per cui non solo l'universo presente, ma il preterito; non solo la storia che cade sotto gli occhi, ma eziandio quella dei secoli trapassati che più non sono abbraccia, comprende; e riedifica nella sua fantasia Troia, Cartagine, Ninive, Babilonia, Tebe, l'antica Atene, Sparta, di cui son per-

dute persino le ruine, e fa ravvivare i Nini, i Romoli, gli Annibali, gli Scipioni, i Sesostri, di cui non esistono più nemmeno le ceneri; ne rianda le azioni, le gesta, le guerre celebri e strepitose, la nascita delle città, la decadenza delle nazioni, le ribellioni dei popoli, i rovesciamenti dei troni, le vicende, le successioni degli imperi; e che più? Si slancia perfin nel futuro, predice le avventure del firmamento e le gesta dei corpi celesti, e tien dietro al volger degli anni ed al mutarsi degli uomini, s'erge in profeta e fura i privilegi del tempo. Or che si vorria darmi a credere? In un pezzo di carne non maggior di mia mano consisteranno sentimenti ed idee così grandiose? un mondo sì vasto? il senno e la scienza di un Salomone? È possibile una tanta cecità! Abbracciare l'assurdo il più enorme per rigettare un mistero!

DEGLI ERRORI DELLA GIURISPRUDENZA E DELLA POLITICA.

Tutti gli errori di giurisprudenza e di politica che inondano le opere degli scrittori in questi tempi hanno tutti origine da un solo, a cui si posson ridurre: errore che concerne i fondamenti medesimi di quelle scienze e n'è l'eresia principale, siccome il sono la materialità dell'anima in metafisica e in tutta la filosofia l'ateismo. Questo errore consiste nella definizione della società. Lasciando da parte i grossolani sofismi e le esagerazioni di alcuni falsi e miscredenti politici, come, p. e., Rousseau, da cui ogni spirito sano rifugge, il punto fondamentale della politica, cioè la quistione *qual sia l'essenza della società* ha due soluzioni diverse e contrarie.

Gli uni asseriscono che la società non è che un ente collettivo, formato dei diversi individui da essi medesimi; tutti i dritti perciò della società non sono che la collezione dei diritti degli individui.

Gli altri dicono che la società in quanto è materiale è un aggregato di varii individui, ma che la sua essenza consiste nella potestà che compete al complesso degli individui insieme uniti in un governo; potestà una, indivisibile, necessaria, che forma perciò della società l'*uom pubblico*, cioè un ente morale, uno, d'indivisibile, semplice natura.

Ma, se investighiamo ancor più a fondo la cosa, questi due

errori politici vengono da due altri anteriori e che appartengono alla storia, cioè:

I primi dicono che lo stato della natura non è la società o almeno la società civile; vale a dire che avanti della società gli uomini stettero isolati e tutto al più uniti in isparse famiglie, e queste stesse famiglie furono pure antecedute da un perfetto isolamento dell'uomo.

Al contrario dicono i secondi che lo stato della natura è la società non solo di famiglia, ma civile; vale a dire che la società fu il primo stato dell'uomo, e l'uomo non ebbe esistenza prima della società. Che se alcune società particolari ebbero origine da una sola famiglia, e questa da due individui dispersi e insieme a caso uniti, questo fu opera d'una corruzione dell'umana natura, e tali individui erano usciti già da un anterior società; laonde alla fin fine la società è sempre il primo stato dell'uomo.

Secondo dunque i primi l'uom nacque solo e s'unì quindi in società. La società non è dunque lo stato di pura natura; la società è dunque opera dell'uomo; la società è l'aggregato degli uomini spirituali, vale a dire dei loro diritti.

Secondo poi i secondi la società nacque bella e fatta; dessa è lo stato di pura natura, e quello dell'uomo isolato è contro natura. Se vi fu qualche uomo quindi isolato che desse inizio a peculiari società, quest'uomo era già un membro della primitiva e original società, uscitone per qualche causa che indica corruzione. La società non è dunque opera dell'uomo. La società è bensì l'aggregato degli uomini materiali, ma non degli uomini spirituali. La società materiale (per dirlo più precisamente) è un aggregato: ma la società spirituale è un ente morale semplice, non derivato, ma nativo.

Corollari della prima opinione sono: che la società è una creazione dell'uomo; che l'uomo isolato ha diritti; che la società non è che la collezione de' diritti individuali; che la società è un ente fattizio; che la società dipende dall'uomo e non l'uomo dalla società. Perciò che l'uomo è signore della società. Ecco tutte le conseguenze di democrazia, di licenza, di ribellione.

Corollari della seconda opinione sono: che l'uomo è una creazione della società; che l'uomo non ha diritti, ma solo la società; che la società è un ente uno, indivisibile, perpetuo,

immutabile, ecc.; che la società è un ente naturale e necessario; che l'uomo dipende dalla società e non la società dall'uomo. Perciò che la società è signora dell'uomo, ha sopra di esso piena autorità, e l'uomo sulla società nessuna. Ecco tutte le conseguenze di governo pacifico, di sommessione, ecc.

Si vede come la quistione dell'*essenza della società* è ridotta a quella dell'*origine della società*. Ma inoltre queste due opposte opinioni di politica hanno relazioni con due opposte opinioni di filosofia.

Alcuni filosofi negano che esista Dio; l'uomo è perciò la cieca produzione della materia.

Altri ammettono un Dio; epperciò un Dio onnipotente, buono, provvido, creatore, ecc. L'uomo è, secondo questi, l'opera di Dio.

I politici, che mettono l'uomo naturale fuori della società, come potranno mai ammetter che l'uomo sia l'opera di un Dio, e di un Dio buono, saggio, provvido, onnipotente? L'uomo fuori della società è in uno stato deforme; e quantunque si conceda da noi l'impossibile, cioè che possa sussistere in tale stato, egli è sempre in uno stato da bestia. Invece che se si toglie Dio tutta questa politica è spiegata. Nacque l'uomo dal vigor vitale della materia per via della fermentazione operata dal sole; l'uomo appoco appoco fu bello e formato coll'aiuto della natura; visse lungo tempo isolato, s'unì quindi co' suoi simili, prima in domestica e poi in civil società (1). Gli atei certamente non hanno altra politica di questa; e i politici di tal fatta, se vogliono essere perfettamente conseguenti, devono esser atei.

I politici che fanno consistere lo stato naturale dell'uomo nella società è impossibile che siano atei. Imperciocchè quella società una, indivisibile, morale, come può mai essere il prodotto di una cieca natura? Al contrario niente di più ovvio se si ammette un Dio ottimo, saggio, creatore dell'uomo. Egli creò l'uomo e la donna nello stato di società, e diede ad essi, come uniti in società, il diritto di difendersi e di conservarsi. Dio dunque creò non l'uomo isolato, ma la società. La società è quella poi che crea l'uomo.

(1) La società, secondo essi, è opera dell'uomo; l'uomo è opera della natura.

E queste due diverse opinioni di politica hanno pur relazioni con due diverse sorta di religione.

I primi politici tutto al più possono esser deisti. Essi infatti rigettano la rivelazione, l'autorità del più antico dei libri, il quale ci narra come Dio, creato Adamo, disse: *bonum non est esse hominem solum*, e gli diede una donna, vale a dire pose l'uomo nello stato di società, e così creò la società; ed alla società non all'uomo isolato diede la potestà di dominio su tutta la terra; imperciocchè, dopo aver detto ad Adamo ed Eva *crescite et multiplicamini* (che è il precetto massimo di natura e di temporal società che ne contiene tutta la legge di natura; è il fondamento di essa, siccome il precetto di carità è il precetto massimo che abbraccia tutti gli altri della legge di grazia e della società spirituale), e così stabilita la società (1), soggiunse ai medesimi, come alla società già constituita: *replete terram et subiicite eam et dominamini*, ecc.; le quali parole non ad Adamo ed Eva separatamente o ad essi come individui, ma ad amendue come a società furono indirizzate.

E qui giova il notare una cosa che dà a divedere come quello stesso che pare fatto a caso, od ancora sembra un disordine e una improprietà nella scrittura, cela sensi alti e profondi. Mosè aveva già al principio della Genesi esposta in compendio tutta la creazione con quelle parole: *in principio creavit Deus coelum et terram;* gli spiriti che si attengono solo alla lettera che uccide non ravvisano altro in quelle parole che una narrazione compendiata di tutto quanto quindi particolarizzando lo storico racconta. La scrittura cela però troppi sensi in poche parole perchè si prenda questo come una semplice ripetizione. Laonde sant'Agostino in quel primo versetto: « in principio creavit Deus coelum « et terram, » legge due grandi *notizioni*, l'una cioè nelle parole *in principio*, per la quale egli intende venirsi a significare

(1) Nelle parole *crescite, multiplicamini, replete, subiicite, dominamini*, vengono espressi tutti i diritti della società riguardo ai suoi membri, alle creature animate e inanimate della terra:

1° *Crescite et multiplicamini*. Obblighi che ha la società di procurare il benessere degl'individui, epperciò diritti di punire, ecc. Relazioni della società con se stessa;

2° *Replete terram et subiicite eam*. Diritto di occupazione che compete alla società. Relazioni della società colla terra;

3° *Dominamini piscibus*, ecc. Diritto che ha la società di imperare agli animali e di valersi di essi. Relazioni della società cogli animali.

che il Verbo di Dio presiedette alla creazione e che il mondo fu l'opera dell'onnipotenza del Padre e della sapienza del Figlio.

Per la parola *coelum* poi intende una creatura intellettuale, spirituale: « nec invenio quid libentius appellandum existimem « coelum coeli Domino, quam domum tuam contemplantem de« lectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud; men« tem puram concordissime unam *stabilimento pacis sanctorum* « *spirituum civium civitatis tuae* in coelestibus super ista coele« stia. » (*Confess.*, L. XII, c. 11.) « Haec est domus Dei non « terrena, neque ulla coelesti mole corporea, sed spiritualis et « particeps aeternitatis tuae. » (Ib., c. 15.) — Pare che questa creatura, secondo il citato santo padre, sia un complesso degli spiriti beati ne' quali abita Dio come nella sua casa, ovveramente una di codeste intelligenze creata da Dio a tal uopo. E veramente questa è una sublime idea di questo santo ingegno, il pensare cioè che, siccome Dio ha creato questo spazio mondiale per l'abitazione dei corpi, abbia eziandio creata una intelligenza in cui, come in uno spazio spirituale e adatto alle anime, abiti Dio e abitar faccia gli spiriti beati, in cui sia la sede del paradiso. E chiaramente quest'opinione pare indicata dalle parole del salmista: « *coelum coeli Domino*, terram autem « dedit filiis hominum, » siccome nota lo stesso sant'Agostino (Loc. cit., c. 2), e conforme all'idea che ci dà l'Apocalisse di una Gerusalemme celeste.

Comunque sia, egli è conforme alla scrittura ed a' padri il ravvisare in quella parola *coelum* la creazione degli angioli (1); conforme dico alla scrittura, giacchè per la voce *terram* ivi intende non solo la propria detta terra, ma questa ed il nostro cielo, i quali erano allora confusi in un solo caos, e questo appare dalle parole che soggiunge: *terra autem erat inanis*, ecc., ove la particella *autem* dinota che la *terra* di cui in tal versetto si parla è quella stessa nominata nel versetto antecedente (2). Perciò io crederei che in quelle prime

(1) Lo stesso sant'Agostino, *De Civ. Dei*, l. x, c. 9, e Origene, omel. I, in *Gen.*, tengono pure che sotto la parola *coelum* del principio della Genesi venga indicata la creazione degli angeli. (V. il GAZZANIGA, tom. IV, pag. 4.)

(2) Precedendo la voce *coelum* è indicato come la creazione degli angioli precedette quella della terra, cioè del nostro universo materiale.

parole della Genesi venga tutta la creazione compresa, colla parola *coelum* il mondo angelico e spirituale, e col vocabolo *terram* il mondo materiale ed umano. Nè una tal notizia è data per soddisfacimento della nostra curiosità, ma bensi per grande istruzione; insegnandoci così il sacro storico che gli spiriti celesti fanno con noi una medesima società, saranno la nostra abitazione nel cielo. o, per così dire, l'organo in cui vedremo Iddio.

Basti questo per far vedere come quando vi sono ripetizioni nella scrittura dobbiamo credere in esse contenersi altissimo significato, quantunque noi nol ravvisiamo; e quegli eruditi, i quali per via di quelle ripetizioni e quegli apparenti disordini opinarono esser la Genesi una collezione di varii pezzi scritti da diversi autori, mostrarono bene che come puri uomini col puro spirito umano per duce leggevano i libri della divinità e l'inspirazione dello Spirito Santo. Così, tornando al nostro uopo, il sacro storico comincia a narrare in compendio tutta la creazione dell'uomo: « creavit Deus hominem ad imaginem et si- « militudinem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum « et foeminam creavit eos, » e quindi comincia a narrarla di nuovo partitamente e nelle sue particolarità. Ora, se noi ci facciamo ad investigare lo scopo di tal ripetizione, vedremo che probabilmente Dio volle prima di tutto narrare la creazione della società e quindi quella dell'uomo. Infatti lo storico comincia a dire: *creavit Deus hominem;* ecco l'unità, l'indivisibilità della società, la quale è come un uomo solo e si può perciò appellare l'*uom pubblico*. Ma acciocchè non si credesse taluno che quella parola *hominem* posta al singolare significasse un solo individuo, il sacro storico la spiega: *masculum et foeminam creavit eos*. Ed ecco spiegata la società; la società è un *uomo* composto di *maschio* e di *femmina*, cioè di varii individui.

La società fu dunque creata da Dio per così dir bella e fatta; e Mosè volle forse appunto descriver tutta la narrazione dell'uomo e della donna in compendio come creati insieme da Dio e contenuti nell'*uomo* per audar all'incontro dell'errore di chi avesse potuto credere che avendo creato Dio prima Adamo solo, abbia prima creato l'uomo isolato e poi l'abbia posto in società, onde la società sia posteriore. Mosè perciò ci avvisa come Dio creò l'*uomo* e lo creò maschio e femmina, vale a dire che, quantunque abbia Dio creato prima Adamo, nulladimeno, aven-

dogli impresso il bisogno della società nella natura (sicchè ebbe a dire *non est bonum esse hominem solum*), perciò creò implicitamente Eva in Adamo, in Adamo la *società*. Appena perciò esistette Adamo, e si può dire che cominciò ad esistere la società creata con lui; in quella prima epoca Adamo, conversando Dio, gli bastava tal società; ma volendo poi Dio, terminata la creazione, lasciarlo a sè, era d'uopo che gli desse una compagna. Ma per formar questa trasse ad Adamo una costola, giacchè la società non fu creata con Eva, ma con Adamo. Che se Dio volle crear prima l'uomo della donna, non aspetta a noi lo investigarne le ragioni; soltanto possiam osservare che una di queste fu forse il voler insegnare in tal guisa e fondare sullo stess'ordine della creazione la dipendenza dell'uomo, la quale è connaturale alla donna, ed esprimere in modo ancor più tenace, che se fossero stati creati ad un tempo, la loro unione.

Oltredichè Mosè ne dice che *creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; ad imaginem Dei creavit illum*, colle quali parole esprime come Dio creò l'uomo pubblico, cioè la società, a sua somiglianza ed immagine. In tal guisa viene indicato come la società è un ente morale, intelligente, che ha per norma la ragione universale degli spiriti, ed è perciò l'immagine di Dio. Senza che il mistero della Trinità è in tali parole indicato. Imperciocchè come mai Dio avrebbe potuto creare ad immagine e a somiglianza sua la società, se esso medesimo non fosse un'eterna società? Tal somiglianza dell'uom pubblico con Dio dev'esser grandissima, giacchè per inculcarla lo Spirito Santo la ripete spesse volte e tra le altre due fiate di seguito nel citato versetto. Dio dee esser dunque una *società*, e infatti lo indicò ben più chiaramente quando disse: « faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.....; « faciamus ei adiutorium simile sibi; » e dopo il peccato dei primogenitori: *ecce Adam quasi unus ex nobis factus est*. (III, 22.) Dio è dunque un'eterna società, e la società divina creò l'umana società. Sant'Agostino trova gl'indizi di questa divina società nel bel principio della Genesi, cioè indicato il Padre nella parola *Deus*, il Verbo colla parola *in principio*, e lo Spirito Santo in seguito nelle parole: *et spiritus Dei ferebatur super aquas*. Checchè ne sia, Dio creò l'umana società a sua immagine perchè esso è una eterna società; onde chi nega che l'uomo sia nato

alla società, dee negare la società in Dio; e chi nega questa, dee negar quella.

Oltrediché appresso al citato versetto in cui Mosè spone in compendio la creazione dell'uomo, succedono, se non m'inganno (1), narrate pure le parole dette da Dio in plurale all'uomo: *crescite et multiplicamini;* e se ciò è vero, tanto più viene comprovato come in quel versetto è racchiusa la creazione dell'uom pubblico, della società.

Ecco le sublimi nozioni che dà la Genesi della creazione dell'uomo. Or come potrà ammetterle il politico che tiene la società esser opera fattizia dell'uomo? Se vuol dunque esser conseguente un tal politico dee esser deista, e già si sa che il deista conseguente dee di necessità abbracciar l'ateismo.

Al contrario il politico, che tiene per certo la società essere lo stato naturale dell'uomo e non aver punto potuto esistere fuori della società, vede con questo opinare mirabilmente consono il più antico e il più venerato de' libri. Si consola frattanto di quest'armonia e ne trae argomento di persuadersi che se la Genesi fosse stato un romanzo non lo avrebbe mai potuto in sì remoti tempi l'uomo inventare. Ecco come tutte le scienze vengono a comprovare le verità del sacro storico. Così la fisica, l'astronomia e sopratutto la geologia, vengono ad attestare l'ordine della creazione, del mondo fisico e il diluvio mosaici, siccome l'osservava il saggio De-Luc; imperciocchè sarebbe stato impossibile che un impostore ebreo avesse potuto dar nel segno della natura e adattare alla sua recondita marcia i suoi romanzi. Lo stesso diciamo noi della creazione del mondo morale narrata da Mosè, la quale coincide con quella profonda e sublime filosofia della società, cui tante funeste esperienze furon necessarie agli uomini corrotti perchè da essi potess'essere appresa.

Si consola dunque, io dico, il politico della società allora quando vede l'opinion sua confermata dalla storia; imperciocchè, a dir vero, tal quistione della società è poi tutta storica, e se la ragione unita colla storia può valere a disciorla, dessa è insufficiente per se medesima. La ragion sola può scovrire, se si vuole, quello che procede da un'immutabile necessità; ma intorno alle libere azioni degli uomini non può che fabbri-

(1) Posso ingannarmi non avendo la bibbia sott'occhi.

car dei romanzi. Egli è in vero cagione alta di meraviglia il vedere i filosofi del nostro secolo, i quali, esagerando il valore dell'esperienza, non voglion più credere se non quello che toccan con mano, osino in materia si delicata e importante, come è quella dell'origine della società, fabbricar dei sistemi in aria, sdegnando di gettar l'occhio su quella storia che possono aver a mano, anzi, lo che è veramente strano, si sforzino in ogni guisa di torre ogni autorità a questa storia e di farla passare per una favola. Un sincero ed ardente amatore della verità non avrebbe piuttosto desiderio di accertarsi della verità di una storia così preziosa, che potrebbe sì facilmente risolvere le più ardue quistioni?

Ma almeno se rigettan la bibbia, tacessero quei filosofi dell'uomo o s'applicassero a far de' buoni ragionamenti; ma no, eglino si compiacciono delle ipotesi le più strane ed improbabili; e nel mentre che nelle scienze naturali camminano sempre dietro l'osservazione, e non ardirebbono scostarsene un sol passo anche ne' punti i men rilevanti, fondano tutta la politica, una scienza sì di gran lunga più che tutte le scienze fisiche essenziale, sopra di una supposizione. Essi condannano la fisica di Aristotile e di Cartesio; ottimamente: ma perchè mai ad un tempo stesso essi ammettono l'invenzion delle lingue del Condillac, l'uomo generato dalla materia del Cabanis, il contratto sociale del Rousseau? Sarebbe impossibile il trovar la sorgente di tal contraddizione in essi come filosofi, ma la troviamo in essi come libertini, imperciocchè è il libertinaggio del cuore e dello spirito che dirige la di costoro filosofia. Il prestar fede alla materia non osta all'orgoglio e alla corruzione di costoro, anzi lor giova; ma come mai potrebbon più mantener tali passioni e far consistere in esse la loro pace e la loro gioia in prestando fede alla storia del cristianesimo, epperciò a questa religione?

I politici dunque del secondo genere, cioè i politici della società, sono portati dalla loro stessa politica al cristianesimo.

Gli uni dunque sono i conseguenti deisti, anzi atei, gli altri conseguenti cristiani.

Ecco come quella quistione: *qual è l'essenza della società?* ridotta al suo più preciso valore equivale a questa: *esiste una religion rivelata?* anzi *esiste un Dio?* Ecco come la politica è legata colla filosofia; l'una infatti a buon conto è lo studio della

società, l'altra quello della religione. Esaminiamo intanto alcune conseguenze assurde della politica dell'uomo e la verità di quelle opposte che fluiscono dalla politica della società.

Una delle proposizioni principali della politica dell'uomo è che la società non è che l'aggregato degli individuali diritti. Da tal fonte pertanto devono far derivare il diritto di vita e di morte. Ecco un terribile imbroglio; e basta a dimostrarlo la dissension dei politici sopra di questo punto, sicchè tante opinioni vi son quasi quanti sono coloro che trattano questa materia.

Donde mai proviene una tal confusione? Dal non poter trovar nell'uomo isolato il diritto di uccidere il simil suo. Quindi è che il Beccaria, il più conseguente di tutti, al principio della moderna politica tolse alla società il diritto di dar la morte.

Di coloro tra di questi politici che tengono competere alla società tal diritto, l'opinione più comunemente abbracciata è quella del Locke, abbracciata ancora dal Filangeri. Ripetono cioè tal diritto sociale da quello che ad ogni individuo fuori della società compete di difendersi anche colla morte dell'ingiusto aggressore. Ma, posto un tal principio, egli è chiaro che ogni *ius* di morte non compete più alla società. Imperciocchè, se i diritti della società non sono che il complesso di quelli degli individui, egli è chiaro che non può la società possedere maggiori diritti di qnelli che l'individuo fuor di essa. Non è infatti un maggior diritto che l'aumento di qualche diritto di più, lo che è contrario al principio di tali filosofi, che i diritti della società non sono che l'aggregato di quelli degl'individui. Credo che tutto ciò non venga da essi punto contestato.

Or dunque qual è il diritto che nello stato preteso *di pura natura* potrebbe all'uomo competere sulla vita di un ingiusto aggressore? Forse quello di uccider sempre un aggressore tostochè ha attentato alla mia vita? Non già. Sarebbe da barbaro il concedere all'uomo un tal diritto. Per consenso comune di tutti i politici e di tutti i filosofi, l'uomo può uccidere l'ingiusto aggressore solo allora quando non ha altro mezzo di evitar esso la morte, vale a dire, come dicono gli scolastici, *cum moderamine inculpatae tutelae*. Se il diritto che ha la società di dar la morte ai malfattori deriva da questo diritto dell'individuo, non può dunque mai la società dar la morte ad alcuno di quelli; imperciocchè quando essa manda uno scellerato

sul patibolo l'ha disarmato nelle sue mani, nè può fare quello che più le piace, e pur che lo tenga in istato che non possa più operare nel mondo non ha più da temerne; e in tal caso l'individuale diritto di uccidere l'ingiusto aggressore *cum moderamine inculpatae tutelae* più non esiste. il Beccaria sagace ben vide questa conseguenza, onde disse che la perpetua prigionia è la maggior pena che la società possa infliggere. Il dire che la società può uccidere per maggior sicurezza è un opporsi al principio suddetto; imperciocchè compete forse all'uom isolato l'uccidere il suo nemico, quando non ne teme offese per il momento, per procacciarsi sicurezza maggiore?

Che se si dice che alla società compete un aumento di diritto che non hanno gl'individui, si dice cosa molto più vicina alla verità, ma si distrugge altresì il principio sì caro ai politici dell'uomo. In tal caso compete alla società qualche diritto (giacchè, come dissi, l'aumento di diritto non è che l'aggiunta di nuovo diritto, e nel presente caso è l'aggiunta del diritto di uccidere non solo l'immediato aggressore che minaccia imminente morte, ma eziandio il nemico da cui si teme lontano) che non le ridonda dai diritti individuali, ma le dee venir da altra parte, cioè dalla natura, o per dir meglio da Dio. E se è così, egli è inutile l'immaginare che gli altri diritti vengano da altra fonte, ma è più ovvio e più ragionevole fargli tutti dalla medesima derivare. Se perciò tal fonte non si può far consistere negl'individui, come si è veduto, competendo alla società diritti che questi non hanno, convien dire che tutta l'autorità della medesima deriva dalla sua natura, secondochè venne dal Creator costituita.

Ma, andando ancor più addentro alla cosa, io dico che se i diritti della società non sono che il complesso di quelli dei cittadini, la società non ne ha alcun verace. Il diritto è una facoltà di agire o di pretendere da altri qualcosa, facoltà che fluisce dalla natura dell'ente a cui spetta. Ora, siccome non si può alienar la natura senza spogliarsi dell'umanità, lo che è impossibile, così non si possono alienare i diritti. Tutto quello che è fattibile è la concessione de' proprii diritti alla società, in quanto all'uso, ma non già lo spogliarsi di essi, onde non sia più lecito il ripigliarli a propria voglia. Rousseau, che fu quasi sempre nell'error suo conseguente, perchè dotato d'ingegno fatto per la verità, se non l'avesse guastato col suo ca-

rattere, Rousseau ben vide la conseguenza e l'ammise, e così tolse ogni autorità ai governi e ruppe ogni argine alla licenza.

Inoltre, se la società ha autorità sopra di me perchè io le ho ceduti i miei diritti, com potrà averla su' miei figliuoli? Il dire che *partus sequitur ventrem* (leg. 7, Codice, *De rei vindicatione*) è un rinunziare alla ragione e all'umanità; dove sarà dunque la stabilità della società se ogni nuova generazione se ne può esentare?

Al contrario vediamo un po' i risultati della politica della società. Ella è questa stabilita da Dio, una, indivisibile, immutabile, perpetua. Ogni uomo è suo membro per natura e non può esentarsene, senza delinquere gravemente contro di questa, in verun modo, per nessuna cagione. I diritti che ha la società le sono dati da Dio che l'ha creata; l'uomo non ha verso di essa che degli obblighi a cui adémpire, ed è come membro di essa che ha verso degli uomini suoi simili de' diritti. Non pertanto i diritti si alienano dalla società, essendochè sono inalienabili; laonde, se vogliamo propriamente parlare, i suoi membri come individui non ne hanno alcuno, e sol ne partecipano come membri di essa. Pertanto il delitto contro un membro della società è enorme, perchè fatto contro la società tutta; e un'*iniquità*, cioè lesione dell'*equità*; è una *ingiustizia*, cioè una lesione, non del *gius* privato che è nullo, ma di quel supremo che compete alla società.

Il dire che la società è formata dall'uomo è un proferire una grande contraddizione. È un dire che i figli han generato il padre, che le creature han dato l'essere al Creatore, che la materia ha formato l'intelligenza e le ha dato il soffio di vita. È un dire che gli uomini hanno creato un ente e l'hanno fornito di qualità di cui sono essi privi. Gli hanno dati cioè de' diritti ch'essi non hanno; quello di dar la morte ai cittadini malvagi e perniciosi, a cagion d'esempio.

L'uomo è mutabile, vario, soggetto a mille cangiamenti nelle sue azioni; la società al contrario è immutabile e perpetua. Dunque l'uomo diede alla società quell'immutabilità di cui è privo.

L'uomo è corrotto nella maggior parte degl'individui, licenzioso, dato alle sue passioni, e anela a non distinguere la virtù dal vizio; la moralità al contrario è inconcussa nella società di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

L'uomo è soggetto a mille errori, alle più desolanti dottrine. L'errore è molti; laonde non v'hanno per così dire due uomini che pensino sullo stesso punto nella medesima guisa. Al contrario i dogmi dell'universal società sono infallibili, sono uniformi ovunque e sempre; e questa loro unità basterebbe a dimostrar che son veri.

Tra gli uomini s'incontran pur troppo molti increduli e parecchi che tendono all'ateismo; i dogmi al contrario dell'esistenza di Dio, di un'anima immortale, di una vita futura, sono quelli del genere umano.

Che varietà presso gl'individui e i filosofi in tutte le scienze, in tutte le opinioni! Che uniformità nella società generale, nel suo modo di pensare, nella sua filosofia!

Io voglio qui scoprire un assurdo in cui cadono i politici dell'uomo. Secondo la maggior parte di essi, Dio, la vita futura, la differenza tra il bene ed il male, la morale, la religione, furono invenzioni di quei legislatori che videro per esperienza non potere sussistere la società senza tai dogmi. L'uomo dunque inventò tali dogmi; passiamo questa grande ipotesi; l'uomo comunicò tali dogmi alla società. Ma qui si para una grande contraddizione. La società, secondo costoro, non è che l'aggregato degli individui e dei loro diritti. Questi individui sono tutti pieni di disordinate passioni, e molti d'essi le lasciano dominare. Com'è mai dunque possibile che abbiano adottate le verità religiose e morali proposte loro da alcuni uomini, sì contrarie alle loro passioni?

Come può essere che tutte le nazioni del mondo, tutto il genere umano ci abbia prestato il suo consenso? .

Come può essere che tali verità siano divenute immutabili, e mentre il rimanente tutto passa, esse solo durino eterne?

Le passioni dell'uomo fanno sempre i loro sforzi contro quelle verità più che contro tutto. S'elevano ingegni forti, ma disordinati, che seducono le città e le nazioni. I popoli interi sono talvolta sedotti, sconvolti, dispersi, distrutti. Le repubbliche hanno nascita e decadenza, e le une alle altre succedonsi; e quantunque una durata più lunga, hanno la lor tomba pure gli imperi. Tutto dunque tira gli uomini in moto, in agitazione, ed ha nascita, virilità, vecchiaia e morte; solo la società generale vive fuori del tempo in un'eternità incommutabile con i suoi dogmi universali.

L'uomo è variabile, nasce e perisce. Se la società non è che un puro aggregato di uomini, perchè non è lo stesso della società?

Ma la contraddizione vedrassi ancora maggiore, purchè s'osservi che, se è vero che la società fu composta dagli uomini e dai loro diritti, questi lo hanno dimenticato. Hanno dimenticato una cosa sì favorevole alle loro passioni, non solo alcune nazioni, ma tutto il genere umano l'ha dimenticato. Infatti tutto il genere umano ha per dogma che la ribellione è un delitto. Lo dimostrano le tirannie, le oppressioni lungamente sofferte, lo dimostrano le ribellioni medesime. Una nazione che si ribella sa che commette un delitto; nell'intraprenderlo perciò trema, intrapresolo cangia il timore in ferocia, e non può liberarsi dai rimorsi che per mezzo del fanatismo. È questo il carattere del ricuperamento dei propri diritti, di un atto conforme alle leggi della natura? La fredda atrocità di una congiura spira dessa il bel sereno che porta un'azion virtuosa? La sicurezza, questo marchio di un'anima innocente, appar essa sul volto al congiurato? La moderatezza, che sempre accompagna le opere di giustizia, siede mai nel cuor del ribelle? Ovvero non è egli lecito, anzi virtuoso per un popolo il ripigliare i naturali suoi dritti, di cui un re dispotico, un tirannico governo si abusa?

Inoltre, se la società è fondata dall'uomo, come mai i governi durano e la vincono bene spesso sull'uomo? Come mai, se le ribellioni son naturali, finiscono desse sempre col mancar al loro scopo e distruggersi da se medesime, onde non si ha esempio dell'esito felice d'una congiura, d'una rivoluzione? Come mai la società, contro tutti gli sforzi de' suoi membri, si mantiene di bronzo, inflessibile, impenetrabile?

Quando si saranno spiegate queste contraddizioni, allora si potrà asserire avanti a persone ragionevoli che l'uomo ha creata la società.

L'opinione opposta per lo contrario tutto spiega. Nel rispetto de' popoli per i governi fa veder la voce della natura; nell'autorità dei governi fa vedere una potestà discesa da Dio. E qui giova l'osservare un'altra relazione d'opposizione che hanno i politici dell'uomo colla religion cattolica, e una relazion d'armonia che i politici della società hanno colla medesima, nel dire con san Paolo che *omnis potestas est a Deo, et quicumque*

potestati resistit Dei ordinationi resistit; dottrina la quale ha per sè tutta la tradizione della chiesa, anzi la storia della medesima.

Si noti ancora come i protestanti, i quali dalle circostanze loro politiche (dalle quali erano ordinariamente determinati tutti i loro dogmi e tutte le loro variazioni) vennero costretti a negar la dottrina di san Paolo colle parole e coi fatti, abbracciarono la politica dell'uomo, e furono così i precursori e gli autori lontani della licenza che regnò nel secolo passato e continua a regnar nel presente intorno alla filosofia e ai governi.

Ora noi abbiamo dimostrato come tal opinione in politica conduca a conclusioni contrarie al cristianesimo e manifestamente opposte alla storia sacra e persino all'ateismo. Si deduca da ciò qual sia lo spirito della riforma.

La riforma era, secondo Bossuet, *un déisme déguisé* (se non m'inganno); e il deismo non è che un ateismo mascherato. Che è dunque a buon conto mai la riforma?

Secondo la politica della società si concedono ai governi tutti quei diritti che il genere umano, la società universale concede loro. I politici dell'uomo giudicano la società colla loro ragione: l'uno le niega questo, l'altro quel diritto; due non s'accordano a dire in qual maniera le sia quel tale stato dagli individui comunicato; s'alza il Beccaria nel secolo XVIII e getta in faccia a tutte le preterite società l'accusa d'ingiustizia, di ferocità, d'omicidio. Tutte dunque si sono ingannate, hanno lesa la natura, hanno lavate le loro mani nel sangue che non si doveva versare. Addio natura, addio società, addio giustizia; noi non viviamo più che in mezzo a disordinati governi, i quali non conoscono cosa sia bene e cosa sia male. Noi attendiamo da costoro giustizia, da costoro che ignorano in che consista. E sino a quando forse l'avrebbono ignorato se non fosse venuto un Beccaria a levargli d'errore? Ma sventuratamente il Beccaria non venne ascoltato e parlò a' sordi; e sino alla fine del mondo i governi feriran sempre di spada chi avrà di spada ferito.

Gran verità ella è questa; se si toglie l'infallibilità alla chiesa come alla società, è con questo distrutta ogni religione, ogni governo. Se la società generale s'ingannò una sol volta, può ingannarsi in tutte, può ingannarsi sempre. I dogmi di un Dio, di una vita futura, della moralità delle azioni che riposano su

di esse possono essere errori. Niente più vi ha di certo, ogni *criterio* di verità è abolito. Io vivo dunque in una società che non può essere che un solo errore. Che desolanti idee sono mai queste! Potrò io aver pace giammai? Potrò io aver moglie, figli, viver tranquillo in una tal società? Potrò io aver più fede alle sue leggi? Potrò io fidar più nelle sue promesse? Potrò io più amarla? E avrò bel volgere intorno di me lo sguardo su tutte le nazioni del mondo, sarà lo stesso tutto il genere umano. Sarà questa per me un'amabile società o non piuttosto una durissima schiavitù (1) e intollerabile?

Invano si crede di poter metter ordine a tali turbolenze di idee e torre conseguenze sì fatte col dire che la ragione discovre quali siano gli usi, i dogmi della società e de' governi che sono legittimi e alla natura conformi. Ogni qual volta un affare si commette alla sola ragione e' si dee tener per perduto. I politici infatti dell'uomo sono tutti in discordia, verbigrazia, intorno all'origine del dritto di morte; diritto sì alla società essenziale: ora, se se ne ignora ancora la vera origine mentre tutti discordano tra di loro, come si potrà esser certo della sua esistenza? Così si vada via dicendo di tutti i punti in cui v'hanno discordie tra i politici, che sono molti, e credo che ne siano ben pochi eccettuati. Oltredichè, quantunque ci fosse unanime consenso di tutti, produrrebbe però questo mai la certezza; quella certezza cioè ferma, inflessibile, che è pur necessaria pel buon ordine de' governi e la pace delle nazioni? E quand'anche per qualche tempo esistesse, sarebbe certo che durasse sempre? Non può da un momento all'altro sorgere uno stravagante ingegno che rovini la certezza di tali dogmi politici e stabilisca una setta contraria ad essi?

Prima del Beccaria tutti i rinomati giurisperiti concedevano ai governi il diritto di infligger la morte; ma ecco che viene questo scrittore, e con un picciol libretto mette tutti i politici in confusione e in iscompiglio su di un tal punto, e parecchi tra di questi sposano la di lui causa. Ecco come un'opinione, dianzi ignota, di-

(1) Questo si può generalmente considerare come conseguenza del sistema dei politici dell'uomo, i quali fanno la società fallibile e opera umana. Un cittadino che sia persuaso di una tal dottrina come potrà mai viver tranquillo? Come potrà non meditar sempre ribellioni, massime se ha passioni che il combattano, e una sorte infelice?

viene ad un tratto celebre e vanta de'celebri difensori, e ad un tratto un dogma politico, tenuto per lo avanti come certissimo, perde almeno la metà di sua certezza (1). Chi ci assicura che non arrivi per l'avvenire il medesimo dei dogmi fondamenti della società che si tengon per certi, se pur appo i politici dell'uomo ve n'ha di cotali? Siccome il Beccaria negò che il gius di morte competesse alla società, non può egli sorgere qualche bello spirito che con eloquenti cavilli tolga a quella ogni diritto penale? E allora dov'è la società? A noi certamente par troppo assurda una tal opinione perchè possa venire seguita. Ma alcuni secoli fa non era lo stesso di quel principio che presentemente è tanto in voga da venire eretto in assioma: che la società è stata creata dall'uomo? (2). Non v'ha ripugnanza sì grande a cui i prestigi dell'eloquenza, della novità, l'adulazione degli scrittori e l'orgoglio dei popoli non possan condurre.

Se si sta alla politica della società, il marchio dell'essere una instituzion civile, un diritto che si arroga il governo conforme alla natura, è, siccome l'abbiamo già replicatamente detto, il consenso della società, del genere umano. Così, prescindendo

(1) S'intende secondo la politica dell'uomo.

(2) Se non che il dire che alla società non compete il diritto penale è una diretta benchè remota conseguenza della dottrina del contratto sociale. Se dura questa dottrina ancora, tal conseguenza non tarderà guari a essere abbracciata.

Questa dottrina infatti si può dire che contenga in sè tutti i possibili errori in politica; anzi direi che rinchiude gli stessi errori di Obbesio e degli altri partigiani della tirannia (quantunque paiano in apparenza opposti), imperciocchè gli estremi si toccano. Questo è proprio di tutti gli errori che spettano al fondamento di qualche scienza, involgere cioè tutti gli errori possibili della medesima. Così l'*ateismo* in filosofia è la sorgente di ogni filosofico errore, o almeno ogni errore di rilievo si deduce come una conseguenza dell'ateismo.

Anzi tali errori fondamentali delle scienze hanno concatenazione mutua per quantunque le scienze sian diverse e sono conseguenti gli uni degli altri. Io già l'osservai riguardo all'ateismo e al contratto sociale, di cui l'uno è l'error fondamentale della metafisica e l'altro della politica. La stessa analogia passa tra questi errori e la immoralità, ecc., errore dell'etica, ecc.; di modo che chi ammette gli uni, per esser conseguente dee eziandio ammetter gli altri. La cagione di questo si è la concatenazione che hanno insieme tutte le scienze, di modo che non ne formano tutte insieme che una sola, onde per possederne a perfezione una sola sarebbe d'uopo possederle perfettamente tutte.

da tutti i ragionamenti che io possa fare, quello che mi accerta che competa in certi casi a' governi il *ius gladii* si è il consenso di tutti i governi nello assumersi un tale diritto e di tutte le società nel concederlo loro. Gli argomenti con cui il Beccaria vuol contrario sono sofismi; io posso con ottimi ragionamenti provare sì la legittimità, sì la necessità di un tal diritto; ma quello su cui si fonda la mia certezza non è questa già; io mi fondo non sulla ragione, ma sulla storia, sola giudice legittimo in queste materie, e la storia in tal fatto è la società; ora le parole degli uomini e i lor pensieri passano, ma la società, che è il *verbum Dei*, l'espressione della divinità, *manet in aeternum*.

La società infatti, secondo me, è stata stabilita da Dio; dunque Dio le diede dei diritti e dei dogmi conservati da lei per mezzo della tradizione. Ma, siccome con questa esistono mescolate tradizioni umane, il vero mezzo per discoprir la tradizion verace, primitiva, si è il carattere dell'universalità.

E il vero mezzo per conoscere la tradizione è il leggere la storia delle società, quello cioè che fa essa. Così anche nella religion cattolica, le *azioni* sue, cioè i riti, i sacramenti, ecc., sono monumenti principalissimi in cui si legge la tradizione.

SUL DIRITTO DI VITA E DI MORTE.

La società ha il diritto di vita e di morte perchè Dio glielo ha concesso, e tal concessione è dimostrata dal consenso del genere umano nel far uso di un tal diritto.

Coloro pertanto che vollero dedurre tal *ius* da quello della propria difesa fecero un circolo vizioso, imperciocchè l'uomo non ha tal diritto, quello cioè di uccidere *cum moderamine inculpatae tutelae* l'ingiusto aggressore, se non quanto è in istato tale che non può esser difeso dal corpo della società. Secondo la dottrina dei politici della società, l'individuo può anche colla morte di chi lo ha assalito difendere la propria vita, perchè in tal caso di necessità e d'urgenza l'individuo rappresenta in se stesso la società. Non compete il diritto di morte alla società come datogli dall'individuo, ma bensì l'ha l'individuo in alcuni casi come datogli dalla società. O per più propriamente ancora parlare tal diritto compete sempre alla sola società; ma sic-

come, giusta l'osservazione del Bonald, è anche negli Stati i più popolari, senza un sol uomo che agisce vestito della possanza della società (onde io posso dire che l'individual uomo è l'espresssione dell'uomo pubblico, cioè della società), perciò, tolto il caso di assalto violento e irreparabile, la sola legittima persona che *esprimer* (dirò così) possa la società è il giudice, il magistrato delegato dal sovrano; laddove nel suddetto incontro ciaschedun uomo è l'espressione della società, e può farsi da se medesimo giustizia non come individuo e privato, ma come uom pubblico e rappresentante della società.

In tal dottrina politica tutto si spiega. È chiarito il perchè il diritto della società sia più esteso di quello dell'uom privato. La politica contraria nulla spiega e fa cadere in mille contraddizioni.

Il Puffendorf, il quale diceva che il diritto di morte compete alla società non come datogli dagl'individui, ma come un nuovo diritto risultante non dalle parti, ma dal tutto, dalla natura cioè di essa società, s'avviciuava grandemente alla vera sentenza, facendo già in tal gnisa della società un ente indivisibile e morale. Nulladimeno, quando si trattava poi di spiegare come mai competesse al corpo sociale una proprietà che non compete agl'individui, non sapea più dir nulla di valevole, e si toglieva d'imbroglio con mal acconci paragoni (1). La ragione ne era il non avere una giusta idea della società e il tenerla come un puro aggregato di uomini e opera di questi. E certamente in una tal ipotesi è impossibile il provare che

(1) Ciò nullameno l'esempio che arreca il Puffendorf a suo favore (lib. VIII, cap. 3) dell'*armonia* risultante dal vibramento di più corde musiche dà un'idea della società, la quale è un'*armonia umana*, anzi *divina*, che risulta dagl'individni posti insieme in commercio. L'armonia non esiste in ogni corda presa da per sè, ma esiste in tutte insieme. Così si dica degli individui i quali uniti insieme formano la società. Inoltre le corde, p. e., di una cetra sono formate dall'artefice col fine di comporne una cetra; e quantunque fatte prima della cetra, nulladimeno non esistono nel loro valore di *armoniche* prima di questo; onde è l'artefice che forma non meno la cetra che le corde. Così l'uomo, quantunque creato da Dio prima della societa, fu creato talmente che solo nella societa può avere il suo valore di *uomo*, di *animal ragionevole*, ecc. Se i politici dell'uomo avessero badato bene e senza animo preoccupato a questa comparazione, avrebbe dovuto bastare per far loro vedere la falsità, la ripugnanza della lor opinione

competa il diritto di morte alla società colla ragione. Il dire che le compete, perchè è necessario al suo ben essere, è un proferir buon argomento per se medesimo, ma che potendo venir posto in quistione, anzi negato, come fece il Beccaria, non basta per base ai diritti sociali, i quali vogliono essere incommutabili, come ho già osservato, per il benessere de' governi e delle nazioni. L'appigliarsi poi al consenso del genere umano (che è la sola prova decisiva e che possa arrogarsi in buona logica il nome di *rigorosa dimostrazione;* imperciocchè nel consenso del genere umano consiste l'evidenza della certezza morale) è impossibile in tal sistema; imperciocchè l'autorità del genere umano non è che quella dell'universal società; ora se la società è opera dell'uomo che è fallibile, come mai ne ponno essere infallibili gli oracoli?

Al contrario nella politica della società le prove si concatenano l'una con l'altra. La società prova da se stessa la sua necessità, epperciò la sua perpetuità; imperciocchè essa ci presenta come un fatto che l'uomo non può vivere fuori di essa, e che il preteso stato di natura pura dei moderni filosofi è una ripugnante chimera. Dunque fu la società instituita immediata da Dio. Ecco come da ciò fluisce l'infallibilità della società generale; imperciocchè potrebbe mai esser questa fallibile e Dio non essere malvagio e menzognero? Dunque tutte le verità firmate dal genere umano d'unanime consenso sono reali; dunque realmente competono alla società quei dritti che il genere umano ad essa dona. Cicerone pronunziò questa verità quando disse che il consenso del genere umano è voce della natura; e la disse pure sant'Agostino inclusivamente in queste parole: « Nisi hominum instituta « essent, non per diversos populos varia essent, nec in ipsis po- « pulis singulis pro arbitrio suorum principum mutarentur. » (*De doct. christ.*, lib. II, c. 25.)

Il Romagnosi e il Tamburini convengono pressochè nella nostra sentenza. Anche lo stesso Rousseau ci si riduce, quando il diritto di morte che compete alla società fa da quello di guerra derivare. Il diritto infatti di guerra che ha la società è quello di difendersi contro i suoi nemici; ora il suo membro che ne viola le sante leggi è per certo riguardo ancor più avversario a lei di quello che un popolo straniero che le venga incontro coll'arme per usurparsi i suoi Stati.

DELLA SOCIETÀ.

La *società* è il genere dell'*uomo*, l'*uomo* ne è la specie. Pertanto la società generale si appella ancora il *genere umano*. Ma un tal genere non è un mero complesso materiale, ma un complesso intelligibile, un'unità. Per farmene un'idea io suppongo che il Creatore, prima della grand'opera dell'universo, si rappresentasse dinanzi a sè tutto il complesso degli uomini; ecco il genere umano materialmente preso. La sapienza increata il contempla, e contemplandolo ne fa un tutto nella sua idèa, e il veste con un'ombra di quegli ammirabili attributi che in essa splendono; considera cioè tutti gli individui indivisibilmente insiem vincolati con mutue relazioni e come collegati in un tutto: ecco il genere umano intelligibile. Dio dà l'esistenza a questa eminente sua idea: ecco la società.

In tal guisa l'uomo delle varie separate sensazioni che in lui producono gli oggetti esterni fa un tutto colla sua anima, le di cui parti sono insieme con relazioni immutabili collegate.

LA SACRA SCRITTURA È IL DISCORSO DELLA DIVINITÀ ALL'UOMO, E SI ADATTA AL TRASCENDENTALISMO.

La sacra scrittura è il discorso della divinità all'uomo. Questo discorso è multiforme sotto uno stesso linguaggio. Esprime nel suo autore l'Onnipotente, imperciocchè ci si vedono i fatti degli uomini tutti diretti ad un sol punto, cioè alla redenzione del genere umano. Senza saperlo, gl'individui, i popoli tutti ci cooperano, e le azioni medesime di alcuni di essi son la figura di quel grande evento. Chi, chi mai avrebbe potuto por mano a tali eseguimenti sovrani se non quegli che colla sua volontà dà l'esistenza e tiene i mondi fisici e morali nella sua palma racchiusi?

La scrittura poi si adatta al *trascendentalismo* degli uomini. Iddio, il quale stabilì questo trascendentalismo nell'anima umana, perchè volle porre dei limiti alla sua scienza e costituirla nello stesso tempo regina della natura, Iddio seguì una tal norma nel parlare ai medesimi parimente. Sarebbe stata una contraddizione se Dio avesse assunto un altro linguaggio; senza che un altro linguaggio non sarebbe stato all'agio di tutti

gli uomini, come quello che per venir compreso di una scienza artifiziale ha bisogno. Dio parlò a tutti; si valse dunque di un linguaggio da essere inteso da tutti; si adattò pertanto al *trascendentalismo* degli uomini. Ben lungi dunque il trovar nella scrittura alcune frasi (1) le quali paiono suonar male colla nomenal verità, dal diminuire in noi la fede e la venerazione per la medesima, questo anzi ci deve avvertire che Dio ha parlato per tutti e che conoscea la natura dell'uomo.

La umana artificiale scienza passa: non sarebbe impossibile che col volger del tempo venisse a scoprirsi un altro astronomico sistema il quale scacciasse via quel di Copernico; ma la scienza naturale dell'uomo, quella cioè che incorporò il Creatore coll'intelligenza di lui, non passerà mai; e, finchè l'uomo sarà l'uomo, il sole avrà sempre per lui un oriente e un occaso.

Nè si dica che in tal guisa Dio inganna l'uomo. La sostanza di quello che Dio dice è sempre la stessa: sia il sole immobile o no, il miracolo di Giosuè è ugualmente vero, ed è ugualmente vero che *stetit* almeno riguardo a noi.

(1) Per esempio, quando si dice nella Genesi che Dio creò *il luminar maggiore*, *il minore e le stelle*; nel libro di Giosuè, che questo duce fermò il sole, ecc. A questo trascendentalismo si devono pure attribuire le frasi scritturali che rappresentano Dio come un ente immenso nell'estensione, dotato di membra corporee, fornito di umani affetti, di compassione, d'ira, di sdegno, d'irrisione, di dolore, di pentimento, ecc. Così pure nel principio della Genesi, là dove Mosè narra la storia della seduzione di Eva, e dice che *serpens erat callidissimus omnium animantium*, e non fa motto del demonio, di cui il serpente era un puro organo, si adatta al trascendentalismo dei suoi lettori e degli stessi personaggi di cui narra la storia. Ed invero Eva, quando parlò col serpente, non iscorse probabilmente in lui che un animale spiritoso. Tutti i tropi e le figure d'eloquenza desumono tutto il lor valore dal trascendentalismo dell'uomo. Lo stesso dicasi del buon gusto in ogni cosa, del bello in generale. Però, riguardo alla essenza del bello, del buon gusto, non è già diverso il nostro trascendentalismo dalla verità nomenale, come volea Kant; ma non è che una forma su di quel modello coniata, imperciocchè il bello in sè non è che l'ordine, cioè Dio.

MA CHE COSA È IL TRASCENDENTALISMO ?

Il trascendentalismo dell'anima umana è una delle proprietà che dimostrano essere ella veracemente regina quaggiù della natura. Per mezzo di quello essa domina su tutto, e si adatta tutto il creato a suo modo, al modo delle sue cognizioni. Dessa è il centro di unità a cui tutto si riferisce; ma nulla ad essa giunge senza che da essa venga modificato in senso del di lei supremo dominio. Questo trascendentalismo è sintetico, è uno perfettamente. In esso consiste l'unità del mondo morale.

DELL'UNITÀ NEL POPOLO EBREO.

Mosè volle l'unità nel popol suo in tutte le cose, e siccome il popol suo era assai materiale, la volle persino nelle cose corporee per condurli così all'unità spirituale. Laonde stabilì Gerusalemme come centro della Giudea, e volle che ad essa concorressero tutti gli Israeliti ad un medesimo tempo per celebrare la loro maggior solennità, quella di Pasqua. Ecco l'unità di tempo e di spazio.

E talmente questo stabilì che non fosse in niun caso licito il farlo altrove. Il perchè questo solo è un invincibile argomento per provare contro i pertinaci giudei che il Messia è venuto. La distruzione di Gerusalemme fu la distruzione ad un tempo, per così dire, della religione mosaica.

DOBBIAMO GUARDARCI DALLO SPOSARE UN SISTEMA IN TUTTE LE SUE PARTI, FUORCHÈ QUELLO DELLA RELIGIONE, CHE CI È PORTO DAL CIELO.

È impossibile che un uomo d'ingegno il quale inventa un sistema, quantunque dica molte verità, non cada in errore, particolarmente col corredare i veri che scuopre di molte esagerazioni. Tale è la sorte dell'ingegno limitato dell'uomo e della di lui natura. Per una parte esso ha bisogno dell'unità, e non può pertanto conoscere se non per via di sistema. Dall'altra esso è finito, e più finiti ancora sono i mezzi con cui si esercita; laonde non può su qualsivoglia soggetto che si accinga ad

investigare che avere imperfettissime e pochissime cognizioni. Quindi è che il sistema che edifica dee essere necessariamente manco e pieno pertanto di falsità. E non potendo inoltre tutta la sfera delle cognizioni insieme abbracciare, ne conseguita eziandio che deve essere esagerato, e, quantunque tutte quelle poche parti di cui è composto siano insieme in armonia, egli è ben lontano dall'esserci l'armonia universale col tutto, armonia che sfugge sempre all'occhio il più perspicace dell'uomo. A fare pertanto un sistema perfetto di verità sarebbe necessario che un solo ingegno possedesse tutte le scienze ad un tempo, e non solo come le posseggono gli uomini, ma considerate in se medesime, in tutta la loro estensione.

Non ne segue però che rigettar dobbiamo tutti i sistemi, epperciò tutte le cognizioni, tutte le scienze, essendo impossibile l'aver dottrina e posseder cognizioni in modo scientifico senza un qualche sistema. L'aver un sistema è necessario in tutto, e questo bisogno di nullità è tale nella mente umana, che il volgo stesso nelle più triviali sue occupazioni siegue il dettame di uno spirito di sistema, e quegli che ne va affatto esente viene pazzo tenuto. Dobbiamo guardarsi dallo sposar un sistema in tutte le sue parti, fuorchè quello della religione, il quale ci è porto dal cielo. Nell'essenziale però, nel complesso loro vi sono dei sistemi veri, come ve ne sono dei falsi.

DELLE OPERAZIONI DELL'UOMO.

Le opere dell'uomo son natura quando siano a quelle leggi conformi le quali presiedono alla marcia politica della repubblica dell'universo. Questa natura ha destinata ogni creatura per un fine e le ha porti i mezzi necessari per ottenerlo. Gli esseri irragionevoli, condotti da una cieca necessità, ottengon sempre tal fine, e non sono mai per se medesimi innaturali. La causa libera è la sola la quale ha merito nel conformarsi all'ordine della natura, potendole far resistenza. L'uomo dunque produce opere naturali allorquando le sue azioni conforma all'ordine della natura, studiandone le regole in se medesimo e nel genere umano. Le opere d'ingegno sono sempre perciò naturali, purchè il buon gusto ad esse presieda, e le arti stesse, se l'uomo esattamente le misurasse dalla natura, non potrebbero più conservare un tal nome.

L'uomo è la causa seconda, il vicerè della natura, l'immagine di Dio. Ad imitazion di questi ei può creare, e, ove nelle sue creazioni segua il dettame dell'ordine impresso dentrogli profondamente, può crear col suo ingegno la natura una seconda volta.

DIVISIONE DELLE SCIENZE.

Le scienze si possono dividere in due classi: in *fenomenale* e in *nomenale*. Le fenomenali sono quelle che hanno per oggetto il mondo fenomenale della nostr'anima, ed occupandosi solamente delle conseguenze de' suoi principii, non va a ricercare il valore di questi e di quelle come enti reali in se medesimi considerati. Le nomenali sono quelle che hanno per oggetto il mondo nomenale, la realtà, le cose in se stesse.

Le scienze fenomenali si raggirano tutte intorno all'anima nostra come *fenomeno:* dalle forme della sua sensibilità nascono le *matematiche;* da quelle della sua ragione sì speculativa che pratica, la *metafisica* e l'*etica*.

Le scienze nomenali si aggiran tutte intorno all'anima nostra come *nomeno*. L'anima nostra così considerata porge all'uomo la cognizione di molti altri enti esteriori; imperciocchè, avendo essa in sè delle immagini e delle idee, considerata come nomeno, acquistano queste ancora un valor nomenale. Le immagini della sensibilità danno pertanto all'uomo la *fisica*, cioè a dire la scienza della *natura materiale*. Le idee della ragione sì speculativa che pratica dannole la *teologia naturale* e la *politica*, quantunque questa faccia anche parte dell'etica tra le scienze fenomenali.

Si vede da ciò come la scienza essendo nell'anima, tutti i suoi oggetti sono dati dall'anima. Tutti i sistemi di fisica sono fabbricati intorno a quelle idee e sensazioni che si han dei corpi; ma queste sono nell'anima. Siccome però le scienze fenomenali non escono di essa, e per lo contrario le nomenali si estendono alla regione delle realità, quindi è che tra le une e le altre vi ha una grande differenza.

La scienza fenomenale unita colla nomenale forma la vera perfetta scienza. L'una dall'altra smembrata è manca, imperfetta, e inetta pertanto ad ottener bene il suo scopo. Il dogma-

tismo assoluto e l'idealismo assoluto sono i due opposti eccessi da evitarsi. Tutti i filosofi prima di Kant avevano più o meno abbracciato quello: Kant conobbe l'errore, ma per evitarlo si gettò nell'eccesso opposto, come solitamente arriva: noi da tali esempi ammaestrati sappiamo omai quale strada abbiam da tenere; un dogmatismo-ideale ovvero un idealismo-dogmatico, che è lo stesso. Nè spaventino i vocaboli: noi intendiamo con essi un sistema di filosofia il quale tratti del mondo fenomenale ad un tempo e del nomenale, e che, mediante un tal metodo, non dia nè la nomenalità a tutti i fenomeni, nè la fenomenalità ai nomeni tutti, ma per mezzo di un ragionato criticismo sappia battere l'intermediaria strada.

In tal guisa la scienza è vera scienza, e può essere utile (lo che è il suo fine), divenendo così non *iscienza* pura, ma di soprassello *sapienza*; nome che, come osserva (se non m'inganno) il Laromiguière, era dato alla scienza dagli antichi; scienza sola che sia sociale, imperciocchè la società, siccome non è che brutale se è priva di teorica, termina in pura idealità se va scevra di pratica.

Le scienze fenomenali possono sussistere senza fede, come quelle che non hanno per oggetto realtà, ma apparenze; e altresì non sono esse che parti di scienze, non già scienze intiere e perfette.

Esse, come dissi, si dividono in iscienze della sensibilità (matematiche) e scienze della ragione sì speculativa che pratica (metafisica, etica), le quali hanno maggiore o minor chiarezza secondo che i fenomeni intorno ai quali si aggirano sono più o men chiari. Siccome pertanto i fenomeni della sensibilità sono più chiari in noi che quelli della ragione, la quale ha un non so quale oscuramento in se medesima che ne rende tenebrosa e difficile l'indagine (oscuramento il quale la rivelazione c'insegna essere un effetto della corruzione originale, la quale produsse un'universal ribellione nella natura, ribellandosi come l'uomo a Dio, così il corpo all'anima, e le inferiori facoltà dell'anima, cioè la sensibilità, alle superiori, cioè alla ragione), ne siegue che la metafisica e l'etica pura non hanno tutta la possibil chiarezza: la matematica sola è una scienza evidente. E siccome ancora quello che è oscuro di necessità si vede come indeterminato e variabile, così, tratte le matematiche sole, ogni scienza, quantunque pura, dee essere indeterminata più o meno e sotto-

posta a variare. Se dunque le matematiche pure sono una scienza evidente e determinata perfettamente, egli è per due ragioni: 1ª perchè tale scienza è puramente fenomenale; 2ª perchè l'uomo ha una cognizione evidente e determinata dei fenomeni intorno a cui si aggira. Che se gli assiomi su cui la metafisica e l'etica si fondano fossero ugualmente evidenti, luminosi e, quello che è più, determinati come quelli delle matematiche, a queste l'etica e la metafisica non cederebbono punto per nulla. Ma questo è impossibile all'uomo, ed i profondi ingegni, che non reputarono impossibile una tal cosa, se ne sarebbono pur dovuto avvedere. Kant certamente ha fatti tutti gli sforzi possibili a tal fine, e, se ottener si potesse da uomo, sua ne sarebbe stata la gloria. Gli sforzi però di questo e di altri grandi uomini valsero a portar molta luce in quelle discipline, e se non poteronn ottener l'impossibile, cioè di agguagliarle alle matematiche pure nell'essere determinate ed evidenti, le avvicinarono nulladimeno moltissimo, e pertanto gli scienziati venereranno sempre i loro nomi.

Lungi sono dal poter ottenere un tal pregio le scienze nomenali, le quali pur sono quelle sole che di un util reale sono per l'uomo. Esse pertanto vogliono degli atti di fede e un gran buon giudizio nel venir maneggiate. Devono esser congiunte colle scienze fenomenali, e così a queste danno l'utilità e ne ricevono lume grande.

Da ciò si deduca che, siccome le scienze fenomenali non sono propriamente dette scienze se non colle nomenali congiunte, e queste non posson sussistere senza fede, per conseguenza la VERA, PERFETTA (per quanto dall'uom si può ottenere) SCIENZA non può essere avuta dall'uomo senza della FEDE.

Lo spazio e 'l tempo sono i modi di tutte le cose come da noi concepite.

Lo spazio e 'l tempo infiniti son cose assurde; per conseguenza non son modi di Dio.

L'eternità di Dio pertanto non è nel tempo, nè la sua immensità nello spazio.

Le scritture però le quali si adattano al trascendentalismo dell'uomo esprimono quei due divini attributi colle nozioni di un tempo e di uno spazio infinito. (ZACH. IX. — PS. LXXII.)

LA RAGIONE E LA BIBBIA.

La ragione e la bibbia sono due grandi verità, o, per dir meglio, due immensi volumi di verità, che, in mano a tutto il mondo, ben pochi san leggere. Egli non basta il possedere la material verità per conoscerla, ma è d'uopo saperne l'alfabeto e la lingua, intenderne l'espressione. Se bastasse l'aver in mano i materiali di una scienza per possederla, il contadino, il selvaggio sarebbono i primi dei naturalisti; non vi sarebbe più progressione di verun genere nell'umano sapere. Da quanto tempo l'uomo non maneggia quei corpi in cui per tanti secoli ha pure ignorato essere nascosto il segreto del fuoco! Non ha egli e non porta sempre con seco stesso il più ammirabil prodigio che l'occhio umano possa colpire, quello di un essere dotato di organi, di un animale vivente? E pur quanto non indugiò a scoprire gli ordigni di tal macchina e a conoscerne i fenomeni più universali, come quelli, per esempio, del moto del sangue? Non è già che simili investigazioni abbiano soltanto la curiosità per motrice, onde ne siano andate esenti le età meno frivole delle recenti; che anzi parecchie di esse, sommamente utili, anzi direi necessarie, furono le ultime a venire scoperte. L'arte è natura nell'uomo, perchè questa gliene ha data la facoltà, ed è certo perchè di simili mezzi lo ha esuberantemente fornito che non gl'infuse nella culla la scienza e gliene diede il più veemente desiderio, siccome il creò nudo quantunque sensibilissimo al freddo, unico tra gli animali pertanto cui tanto dato abbia quella madre comune e tanto negato. Ed è ben ragione che, la diversità di natura importando diversità di destino, e divario per conseguente di mezzi dai bruti che lo circondano, l'uomo solo una costituzione onninamente diversa al mondo recasse. Quelli isolati, egli social fu creato e di linguaggio fornito. Ecco il destino dell'uomo: e pertanto la natura sì 'l fece che ad ottenerlo venisse astretto. Depresse pertanto l'uomo individuale, ma per innalzar tanto più l'uomo sociale; e quanto misera cosa fe' tutto quello, tanto di altezza, di possanza, di autorità diede al genere umano. Membro di questo si è l'uomo, e membro sparto, dilacerato dal corpo suo è questi ove diviso ne venga, inutile pertanto e tanto abbietto quanto nobile e proficuo esso era nel luogo suo. Falsamente perciò si lagnavano gli cinici filosofi che la natura come matrigna si

fosse comportata coll'uomo; che anzi io ci veggo un cuor di madre tenera in uno e assennata, che avvia per la buona strada il caro figlio, non con violenza traendolci, ma facendo che da sè esso ci corra, per avergli sparsa di spine e di triboli la mala. Certamente che la natura in cui noi siamo è corrotta; ma io non veggio questa corruzione in quello che la società rafferma e alla dispersione è contrario; bensì io la miro là dove scorgo i semi di dissensione, di ragione individuale, di privato interesse, e di tutti gli altri simili flagelli del genere umano, dell'umanità.

LE NAZIONI DEBBONO CONSIDERARSI COME TANTE MEMBRA DI UNA SOLA FAMIGLIA.

Le nazioni devono tutte considerarsi come tante famiglie di una sola città, anzi tante membra di una sola famiglia, il genere umano. Lungi pertanto da esse le gare civili e politiche; che se i tumulti della società rendono talvolta inutile questo voto del saggio, vi sarà forse simile scusa, o potrà almeno valere, laddove vengano dai saggi medesimi promosse contese perturbatrici della pubblica unione? Or di tal natura sono pur troppo le letterarie contese. Che se ad alcuno paresse altrimenti e mi opponesse che di utile emulazion nazionale sono quelle sorgenti, io risponderei: tal proficuo han certamente ove ragion le promnova e le regoli; ma in tal caso niun divario io fo tra nazione e nazione, e ugualmente legittime e vantaggiose le reputo, sia che tra membri di una medesima città abbiano luogo, sia che tra quelli cui divide lontananza di sede e diversità di paese. Ma, se s'intende che utili e lecite siano tra le diverse nazioni quelle contese che il solo amore esclusivo della propria cuna muove e dirige, io chiederei unicamente se del medesimo calibro dovessero venir riputate ove avessero regno tra penne concittadine. Che se la lor natura è tale che in quest'ultimo caso stimate verrebbono vane e perniciose, io sosterrò sempre che lo stesso è nell'altro, imperciocchè non muta cotal diversità per tal rispetto. Le lettere, le scienze e tutto ciò che ha relazione al coltivamento dell'uomo è di ragione di quella società che l'uomo produce e mantiene; ne veste dunque la natura, ne acquista i diritti e per conse-

guente i doveri ne assume. Ora, se è contrario alla vera indole di quella un amor esclusivo del proprio foro, come dei proprii focolari, nol sarà parimente al nativo e casto carattere della vera letteratura?

Il perchè, nell'imprendere io ad investigare il merito tragico del grande Alfieri, spoglio di ogni nazional pretensione, io parlo ai letterati di tutti i paesi, sperando che non con altr'occhio verrò io da essi riguardato. Il bello è creato per tutt'anima che è capace di contemplarlo, come quel sole che illumina tutti i viventi della natura; e ciò tanto più alloraquando il bello è morale e socievole, che non termina in un puro piacere oltre di cui niente più havvi, ma si estende ancora in là, si congiunge col bene, esce della regione dell'intelletto, muove la volontà e diventa pratico, e così vantaggioso. Ecco il bello della poesia, dell'eloquenza di tutte le belle arti nella lor pura indole e nel lor nativo fiorire. La benefica sapienza del Creatore le diè all'uomo nella terrena carriera come un mezzo per fargli ottenere il suo fine; gli sparse di questi fiori, di queste meraviglie il suo viaggio, per sostenerlovi animato, e animarlo dolcemente con esse a divorare il cammino che gli impose per giungere alla sospirata meta. Eh! perchè mai non son comuni a noi tutti questi conforti, senza di cui l'umana società non potrebbe tirare innanzi nell'austero suo corso? Non tutte le nazioni hanno nel proprio loro fondo di che soddisfare ai loro bisogni, e la benefica mano così appunto dispose per legare gli uomini in vicendevole consorzio. Unitevi, o uomini, e formando una natura sociale rimediate a quei difetti a cui la natura primitiva soggiaceva. Che se, onde sopperire alle fisiche mancanze, havvi di materiali bisogne tra gli uomini di commercio, perchè inibito verrà forse il medesimo nelle morali? Il mondo di queste, in verità, è capace di perfezione, di estensione, di aumento, là dove il fisico è sempre lo stesso; ma, appunto per questo, ci vuole il seme cui la feconda terra sviluppi. I tesori intellettuali della Grecia produssero il secol d'oro di Roma: entrambi del pari concorsero dopo secoli di tenebre a far rinascer la luce. Ma, finchè solo Omero era al mondo, era forse men del Romano che del Greco il suo illustre poema? Prima che l'Italia avesse l'Alfieri, non potea a ugual diritto che i Galli far sua delizia del Corneille? Ed or che venuto in Italia è un Alfieri, l'ingegno straniero, che lo gusta, lo sente, dee

forse quel sublime ingegno riputare più di quello che suo? Straniero! Che dico? Io credo che sia straniero soltanto un autore a colui che non lo intende, o mal lo intende, o nol sente tanto almeno quanto il si merita la sua virtù.

TUTTO QUAGGIÙ PORTA IL MARCHIO DELL'IMPERFEZIONE.

Tutto quaggiù porta il marchio dell'imperfezione e del disordine in cui siamo precipitati. Non solo il bello non va disgiunto mai dai difetti, ma direi anzi che, essendo noi composti di due nature, non è per noi bello quello che è assolutamente senza difetto. Quindi è che di un piacere perfetto non siamo punto capaci. Gettate uno sguardo sopra le lettere e le arti: il sublime ne è l'eccellenza; desso è che forma i capi d'opera d'ogni sorta. Eppure, strana condizione dell'uomo! il sublime, perchè sia piacevole, non dee durare. Ci ha sol l'ingegno mediocre che esente vadasi di cadute, e, ancorchè l'ingegno sommo il potesse, nol sarebbe più mai se volesse comparire sempre sommo.

IN DIO VA A FINIRE OGNI SCIENZA.

Chi dice filosofia dice amor della sapienza, e per conseguente amor di Dio, mentre Dio è la sapienza stessa, il Verbo sovrano, la ragione universale che dà norma a tutte le intelligenze. Chi dice fisica dice scienza della natura, onde scienza di Dio, mentre la mano che regge la natura, la natura ordinata dell'universo non è che Dio. Così in Dio va a finire ogni scienza, e la teologia tutte le potrebbe abbracciare.

A CHI È PROMESSA LA PACE.

Lo Spirito Santo non ha detto: pace agli uomini di grande scienza, di molte ricchezze, di ampio potere, ma pace agli uomini di buona volontà. Conciofossechè la sapienza sovrana nel pronunziar queste parole non avea di mira che quello che è possibile a tutti, dicendo quelle parole non ad alcuni individui

unicamente, ma a tutti. Non ad ognuno ha porti Iddio i doni di fortuna, a pochi ha concesso il dono dell'ingegno, ma la volontà l'ha data a tutti, e tutti di porla in esercizio sono fatti capaci. A chi dunque è promessa la pace? Al dotto, al ricco, al potente? Ah! no, o cristiani: i cori angelici facean quelle parole risuonare su d'una povera capanna e di un abbietto presepio. E chi degno era, prima di udirle, quelle consolanti parole? Credeste forse che l'oriental corteggio dei magi? Il vangelo ci pinge ben altro quadro. Semplici e rozzi pastori ebbero le primizie della divinità scesa nel mondo.

DEL VOCABOLO SOFISTA.

È degno che venga notato come la parola *sofista*, la quale e secondo la sua etimologia e secondo l'uso suo primitivo suonava *sapiente*, siasi fatta poi deviare ad esprimere un uomo il quale si abusa del ragionamento per difender l'errore. In questo corrompimento di tal vocabolo io scorgo un'amara, ma vera satira della profana filosofia. L'uomo abbandonato a se stesso si valse di questa scienza per rovesciare in mille errori, sicchè screditò la scienza medesima a segno che fu chiamata sofistica l'arte d'ingannar con cavilli. San Paolo alludeva a ciò quando dicea degli ennici filosofanti: *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. (Ad Rom.*, 1, 22.) Il nome di filosofo sfuggì per allora ad una tale sciagura, ma non ne potè più campare ai nostri tempi, nei quali suona il vocabolo di *filosofo* quello che appo gli antichi *sofista*, cioè *distruggitore di ogni verità*, scettico ed empio.

DEL CULTO DELLE SACRE IMMAGINI E RELIQUIE.

Dopo le irrefragabili prove che l'ecclesiastica tradizione ne porge intorno al legittimo culto delle sacre immagini e reliquie, non mi rimarrebbe più niente a dire, se una superba ragione non mi si facesse incontro ad oppormi che tal culto è puerile, ridicolo e al tutto vano. In verità che costoro saper ne vonno più che i santi padri e tutta intera la chiesa. Io contro costoro non mi perderò ragionando: voglio soltanto

loro opporre un'autorità che lor non darà l'animo di tenere per sospetta. Non è già uno scrittor sacro od ecclesiastico che loro allego, non un teologo, non un autore cristiano, ma un antico storico, un gentile. Uditene le parole: *Saepe audivi*, ecc. (SALL., *Iugurth.*, num. 4.) È Sallustio che ha parlato; ma qui non solo quella di Sallustio, l'autorità avete di un Q. Massimo, di un P. Scipione e di molti dei più illustri personaggi della antica Roma. Ma questa non è una pura autorità, è una sposizione di quanto intorno a tal soggetto ci detta la sana ragione. Sa bene quanta sia l'influenza degli oggetti esteriori chi briciol sa dell'interno, e ben lo sente un cristiano, che tal non sia semplicemente di nome, alla vista di un crocifisso. Quei grandi dell'ennica Roma ben lo sentivano essi medesimi. Io arrossisco quasi di aver ricorso per difendere un dogma cristiano all'autorità di uno scrittore del gentilesimo; ma il feci perchè a questa autorità va la ragione congiunta; e del resto, se cagion v'ha di rossore, si rifonda su chi m'indusse a tal termine.

Perchè mai la scultura e la pittura piacciono tanto all'uomo? Non è forse perchè eccitano in lui il sentimento del bello e del sublime morale? Io tremo allorchè contemplo un quadro di Michelangiolo, e dolcemente a muover mi sento nel mirare una pittura di Raffaello. E perchè mai tal commovimento e tal terrore, se non perchè le idee morali mi sono in sen risvegliate da quei prodigi dell'arte umana?

PERCHÈ LE SCIENZE MATEMATICHE AVANZANO IN EVIDENZA LE MORALI.

Una delle cagioni per cui le scienze matematiche di tanto in evidenza avanzano le morali, èssi, io credo, unicamente la corruzione dell'uomo. Egli è vero che le cose morali non son sensibili come le matematiche; ma io dico che quelle nella loro sfera aver deggiono un grado di evidenza che all'evidenza di questa vada del pari, aggiungendo inoltre la superiorità che sulla sensibilità compete all'intendimento. Qual è dunque la cagione per cui l'esperienza ci mostra essere al tutto il contrario? Parmi la risposta assai chiara. Il peccato, come azione morale, disordinò le facoltà morali dell'uomo e ne menomò

grandemente la forza, laddove le facoltà sensibili, incapaci di azione morale, andarono meno soggette al corrompimento.

Dissi *meno*, a significare che affatto esenti nè queste pure andarono dal disordine in cui precipitato fu tutto l'uomo. E chi non vede che tanti misteri, tanti problemi insolubili che riempiono il campo delle scienze esatte non possono da altro venire che da difetto nell'intuito nostro sensibile?

L'UTILE VERACE DEE ESSERE IL FINE DI TUTTE LE OPERE DELL'UOMO.

Il tempo dell'uomo sopra la terra è così breve, i bisogni della società in cui vive così copiosi, epperciò le occupazioni che incumbono ai membri di lei tante e sì gravi che l'utile verace dee essere il fine di tutte le imprese, di tutte le opere a cui l'uomo mette mano, e che il puro diletto non dee mai venire da esso lui ricercato. La poesia, la parte delle lettere che par la più inutile e che la maggior parte di quei moderni che la maneggiano fanno servire a puro passatempo e piacere, era tutt'altro nell'alta mente di quei primi, i quali l'arricchirono di quei capi d'opera inimitabili che noi ammiriamo. La poesia era negli esordi delle nazioni il linguaggio delle scienze: la morale, la politica, l'agricoltura, la legislazione sì civile che religiosa passava di padre in figlio, di generazione in generazione per mezzo di un armonico metro. Tale età d'oro non durò lungo tempo; la poesia fu un argomento di cui la mollezza si valsero e la corruzione a danno dei popoli, a pregiudizio delle scienze utili e necessarie; questa, dianzi compagna, organo, parola di tutte le discipline, che mai perciò non ne andava disgiunta, fece da sè setta, eretta fu in un'arte da se sola e separata; gli adulatori l'introdussero nelle corti, i libertini nelle case della voluttà e del piacere. Ecco l'abuso della poesia, comune a tutte le arti letterarie e liberali, sue compagne, ma principalmente alla musica, sua sorella. E questo abuso tanto crebbe che, non ostante che sorgessero quinci di quando in quando eccelsi ingegni i quali ben ravvisavano la nativa indole dell'arte per cui sentivansi nati e trovar ben sapevanla là dove era, venne irrimediabile giudicato; onde i migliori pensatori del gentilesimo, e principalmente il discepolo

di Socrate, vietarono alla poesia l'ingresso della lor società. Ma, non solo i filosofi, i più grandi poeti medesimi riconobbero assai chiaro che la poesia era prostituita, e fecero tutti i loro sforzi per riformarla e farla ritornare a' suoi principii. Esempi non mancano in ciò in quei pochi, ma prelibati ingegni, che camminano alla testa della letteratura di tutte le nazioni; e, per non uscire dall'Italia, chi non sa che Dante e l'Alfieri ebbero tutt'altro scopo nel loro poetare che il semplice sollazzo degli effeminati Italiani?

DELL'AMOR DE' NEMICI.

Un uomo sensibile, anche alloraquando avesse tutto ciò che può desiderare, non sarebbe mai felice in questo mondo. La miseria degli altri uomini basterebbe per produrre la sua. Ma, perchè di alcune specie di essa ho già altrove parlato, dirò qui d'una sola, e questa si è il sapere che molti sono i nostri nemici. Qual è l'uomo che non abbia nemici? Il malvagio è compianto dai buoni, ma odiato da molti de' suoi compagni.

Dell'nom dabbene non occorre parlare, non occorre dire che più è giusto, più è odiato, perchè l'ingiustizia regna sulla terra; e che Socrate bevve la cicuta, e che G. C. fu crocefisso. Il folle ed il pazzo può appena appena esser il solo non odiato da niuno, e tutto al più disprezzato. Ma la ragione di ciò è ben oltraggiosa alla razza degli uomini; ed è che il folle non ha nemici perchè messo è insiem colle bestie. L'indegnazion fa ammutire a codesti pensieri, e fa piangere sulla miseria dell'uomo. Chi può dunque esser felice, mentre la felicità inimica gli uomini contro di chi la possiede? Alcuni terranno poco conto di avere nemici, purchè impotenti a far loro del male. Tutt'altra pare la cosa a chi serba un cuore sensibile e nato ad amare. Egli che vorrebbe esser amato da tutti, e se ne sente il diritto, è odiato da molti cui non fece alcun danno, ma anzi forse de' beni, ed è odiato da essi unicamente perchè non è più d'essi infelice. Non gli basta già l'essere al riparo degli effetti del loro odio, mentre sa che la loro volontà è tanto più malevola quanto meno essere il ponno le opere. Gli sarebbe meno sgradito il cadere nella loro balìa, se potesse così estinguere il loro odio, e morire fra le loro braccia come

fra le braccia di amici. Amerebbe meglio esporsi al pericolo di Natan, di cui racconta il Boccaccio, che sopportar l'odio di Mitridanes.

Se il sapere che si hanno nemici è un pensiero che uccide, ne è forse esente il solitario, che vive dagli uomini ignorato? Certamente egli è meno infelice di chi vive nelle città, conosciuto fra la folla de' suoi avversari. Ma non di meno egli non è fortunato. Se non riceve le male grazie dell'umanità, è privo pure dei loro favori; e quantunque non abbia niun attuale nemico, è certo però che il mostrarsi al mondo e il procurarsene molti sarebbe solo una cosa.

Conchiudiamo adunque che in questo mondo niuno può esser felice; e che il pensare che si hanno nemici è una delle miserie dell'uomo sensibile. Che far in mezzo a tante sventure? Rimirare la patria celeste come la nostra sola vera patria in cui solo potremo esser pienamente felici. E se siamo odiati in questo mondo, Dio ci porge un allieviamento a questo male, e si è l'amare e il pregare per i nostri nemici. Che farmaco dolce, che balsamo soave a quell'acerba piaga che l'odio altrui ci apre nel cuore! Esso pare un po' duro ed amaro in sul principio, ma è che corre anche in ciò la sorte de' precetti evangelici contrari de' precetti del mondo; quelli paiono duri e richiedono violenza in sul principio, ma divengono ben tosto dolci; questi, dolci e lusinghieri da prima, cangiano ben tosto in fiele la loro dolcezza. Chi ama i suoi nemici col suo amore alleggerisce in parte così l'odio di quelli che gli grava sull'anima. Chi prega per i suoi nemici con fiducia, nutrisce la dolce speranza di vederseli venire un giorno pentiti ed amorevoli infra le braccia. Se non potrà più avere una tal consolazione in questa vita, non dispera di conseguirla nell'altra in cui non avrà più dattorno che amici, e di ivi come tali abbracciare quelli da cui quaggiù fu rispinto. Io non so come ci siano alcuni che paghino d'odio l'odio loro portato da nemici invece di pagarlo d'amore. Sciagurati, qual frutto ne ricavano essi? Alleggeriscono forse l'altrui odio che loro pesa sul cuore? Ben altro; che invece lo aggravano maggiormente, all'altrui trista passione aggiugnendo la loro. Forse diminuiscono l'altrui malevolenza e ammolliscono l'anima del nemico? Eh! chi ignora che è un volere estinguere il fuoco col fuoco; e che, aggiungendosi odio a odio, l'uno e l'altro a vicenda si

comunica, s'accresce, si nutre, si propaga e divampa, e così inestinguibile si rende quello che da principio si sarebbe potuto smorzare? Io credo che l'unica maniera di diminuirsi la copia de' nemici è di santamente amarli e di pregare per essi; il Dio della bontà lascia raramente tal amore e tali preghiere senza ricompensa ed ascolto. Anche umanamente parlando il contrario dal contrario s'estingue, e l'odio dall'amore si ammorza. O tu adunque che hai nemici, contraccambia il loro odio coll'amor tuo, se vuoi sperare di vederteli a tornare al tuo seno. Prenditi guardia dall'odiarli; chè in tal guisa sigilli la inimicizia loro e la fai interminabile, eterna, e te stesso doppiamente colpevole rendi. Se agisci il contrario, io dirò che tu ami l'avere nemici e nemici mortali, mentre col farti tu nemico di quelli che hai, tu gli accresci e moltiplichi; io dirò che tu sei indegno d'amici e non sei che uno scellerato e un malvagio. Ma non istar più a dire: *Padre mio, rimetti a me i debiti che ho verso di te, come quelli io rimetto de' miei debitori*, mentre avanti Dio il falso dici e proclami; non lo chiamar più padre, chè hai rinunziato alla sua eredità celeste odiando i tuoi fratelli, i suoi figli.

Le lacrime di riconciliazione tra due ch'erano dianzi nemici sono dolci come quelle del penitente che torna amico con Dio. Perchè ne sta lontano l'uomo ch'è in caso d'esperimentarle e non corre piuttosto alla sua conversione che le promette un gaudio cotanto? I precetti di Dio, anche i penali ed i soddisfattorii sono piaceri; piacere il perdono delle offese, piacere il dolor de' peccati. Da questa parte è invidiabile la sorte dei penitenti; e l'innocente stesso amerebbe godere i loro gaudii, purchè senza vestire le loro colpe.

LA SUPERBIA SUL TRONO È TIRANNIDE.

Il principe esser dee popolare nello stesso tempo e sublime, come l'eloquente oratore. Popolare nell'amare e nel praticar la virtù, e sublime nell'odio e nella fuga del vizio.

Il monarca superbo come è mai picciolo in mezzo alla piena de' suoi difetti! Io non veggo re più picciolo di Luigi detto il Grande, quando godeva vedere i suoi sudditi, prostrati a lui dinanzi, tremare. Principe vile, è questo l'amor di un padre?

Sta però in mezzo al tuo orgoglio sicuro, che colui che trema costernato al tuo cospetto, entro il suo cuore ti odia, e, ben più volentieri che incensarti colla sua paura, ti passerebbe il cuore colla sua spada. La superbia sul trono è tirannide; e l'uomo grande e l'uomo del vangelo non intende dalla sua parte, col proprio avvilimento, a promuoverla.

IL PADRE DEE ESSERE L'AMICO, IL CONFIDENTE DE' SUOI FIGLIUOLI.

Il padre dee essere l'amico, il confidente, non il tiranno dei suoi figliuoli. Quanto è dolce il vedere la giovine prole correre con l'espansione del cuore, quando il vede giugnere, fra le braccia del padre suo, tanto è triste il mirarla taciturna, immobil, tremante starsi al cospetto di lui tostochè arriva. La famiglia è una picciola monarchia, come la monarchia è una picciola famiglia. La famiglia può formare un felice governo, ma può altresì essere una tirannide. Se nel primo esempio che porto ne abbiamo si vede un buon principe attorniato dai suoi figliuoli, nel secondo si vede un tiranno circondato dai suoi schiavi. Ma il padre, se è tiranno, offende ancor più la natura del principe, perchè il governo di famiglia è più naturale di quello di monarchia. A buon conto il principe è capo di intere provincie legate a lui con nessun vincolo naturale, e cui nemmeno conosce; ma il padre! ah il padre è di una stessa carne, di uno stesso sangue co' suoi figliuoli, frutto dei suoi amori e oggetto delle sue fatiche. E poi, se tutti i padri de' villaggi, delle città e dei regni, fossero veri padri di amore e non sol di natura, o per meglio dire seguitassero le leggi della natura, non vedrebbe il mondo vili e sciagurati despoti essere i loro capi. I principi per lo meno non oserebbero divenire tiranni; chè freno più che qualunque costituzione sarebbe loro il vedere sì bene eseguite da' suoi sudditi le leggi di natura. È trito aforismo che dai costumi de' principi si formano i costumi de' popoli; non meno vero di questo quell'altro mi sembra, che i popoli formano i principi, e che i buoni sudditi non possono avere un re malvagio.

SE SI TOGLIE LA RELIGIONE, UN SOLO ASSURDO RIMANE DI SCAMPO AGLI UOMINI, IL DUBITARE DI TUTTO.

Un animo ardente che vede dinanzi a sè la lunga carriera delle umane cognizioni, e una vita sì corta, e uno spirito sì limitato, non può a meno di si smarrir di coraggio e di gemere su la gran folla di dubbi e delle incertezze che cuoprono molte verità utili e necessarie, o almeno alcuni punti di esse. Il doversi arrestare a mezza strada con piede mal fermo costretto a sbrigarsi la strada dai bronchi e dalle spine che in essa folteggiano, e con poca speranza talvolta di riuscire al conoscimento della verità dopo cotanta fatica, è duro e disperante a tal mente che, avida della verità, vorrebbe tutto a prima vista sapere, penetrare, conoscere, o almeno, dopo fatiche incorse e travagli, giungere alla bramata certezza. Taluni di costoro lasciano la religione, perchè veggono essa pure ripiena d'insolubili controversie, quasi che fuori di essa le potesser fuggire. Ma, così facendo, contraddicono al loro desiderio e, per ischivare lo scosceso sentiero dell'erta, si gettano nel precipizio. Stando nella religione hanno almeno alcune verità grandi, utilissime, necessarie, consolanti e sublimi, poste ad evidenza e certezza su cui posson poggiare, e che alla quiete dell'animo loro da tanto son per bastare. Che importa a buon conto la dubbietà e il caos di tante quistioni purchè io sappia di certo l'esistenza di Dio, l'immortalità della mia anima, la vita futura, la rivelazione divina, la verità della mia religione e del decalogo di cui osservo i precetti? Ma al contrario, se si toglie la religione, distrutta ogni verità dalla sua base, un solo assurdo rimane di scampo agli uomini, ed è il dubitare su tutto. Può questa orribile non curanza lusingare talvolta il vile orgoglio del nostro cuore, ma questi momenti di mortifera ebbrezza si dileguano ben presto, perchè l'anima, anelante alla certitudine e all'infinito, non può stare senza possessione tranquilla nel nulla; ed essi passati, l'anima vede tutto l'orrore della desolante regione che la circonda, priva di ogni confidenza, del piacere stesso del pianto e della consolatrice speranza, in quella guisa che il viaggiatore smarrito ne' selvosi deserti del polo in una notte buia e burrascosa assorda di lamenti il cielo, e, ovunque si rivolga, e strada pur faccia, si ritrova sempre nel medesimo luogo.

ORIGINE E RIMEDIO DE' NOSTRI MALI.

I mali che noi soffriamo in questo mondo hanno la loro sorgente dal peccato, e quantunque Dio e chi li soffre possa trarne gran bene, sono in sè un vero male. La vera religione dee insegnare a torre questi mali dal mondo in guisa però che la giustizia divina non venga lesa, essendo essi pena del peccato d'origine. Per adempiere a questi due fini nello stesso tempo, senza che l'uno all'altro si opponga, essa lascia buona parte de' mali, ma insegna all'uomo la maniera di evitarne alcuni, e di saper trarre del bene da tutti. Così il vero cristiano, camminando nella via della giustizia e nella pratica della virtù, sfugge molti mali che per lo più sono figli della sregolatezza e del vizio; e da quelli che soffre, non solo fa che ridondi a lui un tesoro di meriti per l'altra vita, ma sa ancora far sì che ne scaturisca un torrente di dolcezze e di pace per questa, che solo in mezzo alle angosce e non alle delizie di questa terra si può ritrovare.

DELL'UMILTÀ CRISTIANA.

L'umiltà è quel sigillo celeste, senza la cui impressione ogni qualunque virtù non è utile per l'altra vita, e non è nemmeno virtù verace per questa. La virtù cristiana non solo produce il merito, ma eziandio la gioia; non solo ci prepara al di là della morte un paradiso, ma ce ne fa gustare, dirò così, le primizie in questa stessa valle di lagrime. Un pregio così eccellente è solo proprio della virtù cristiana, e virtù cristiana non si dà se non è umile. L'umiltà rompe i vincoli con che l'amor proprio lega l'uomo coll'uomo, e con quelli li contraccambia della fraterna carità; l'umiltà unisce maggiormente con Dio rivolgendo l'amore di noi stessi verso di lui, e cangiandolo in amor di Dio; l'umiltà rende gli uomini tra di loro amici, togliendo l'unico ostacolo che sia per la loro unione; l'umiltà spoglia gli uomini della prima cagione de' lor dispiaceri, loro toglie il sentimento de' dolori, li fa una stessa cosa con Dio, destituendoli del proprio lor senso e facendoli pensare in Dio, bramare con Dio, volere con Dio, amare con Dio, sentire ed operare insomma onninamente in tutto con Dio.

Ecco la vera devozione, quella cioè ch'è espressa dalla stessa forza di questa parola, ma che è sì poco conosciuta, e ancor men praticata. Gli antichi la conosceano alla loro foggia meglio di quello che noi alla nostra; essi diceano: *devovere se amicitiae*, *devovere se pro alterius incolumitate*, *devovere se pro republica*; Cicerone parlava del voto del suo capo alla patria, *devotionem capitis mei*; e i cristiani soli non conoscono il voto di se stessi a Dio. L'hanno pur fatto nel battesimo, e lo ripetono pur cadun anno; è pure cento volte scritto nelle sacre lettere; si ripete pure tutto giorno sui pulpiti. Il male si è che una tal consacrazione, un tal voto, una tal dêvozione di se stesso a Dio è tutta esteriormente e materialmente compresa, e non si pon mente che nell'umiliarsi al Creatore, nell'abbandonarsi interamente a lui, alla sua ammirabile provvidenza e volontà sapiente consiste. Allora il cuor dell'uomo non è più quello che era; tutto è trasformato in Dio e gode gioia celeste perchè gode con Dio.

L'umiltà è come le virtù tutte grandemente difficile; ma, come tutte le altre virtù, tosto che s'è conseguita diventa amabile e dolce. La superbia non è che un falso rapporto tra di sè e gli altri uomini, per cui si rompe il vero vincolo che unirne dee con essi, cioè la carità fraterna, che importa uguaglianza, e ad essa sottentrare facendo l'amore della propria stima e dello altrui non calere, che è inegualità e dispotismo. Ogni qualunque pensiero alla mente nostra si affaccia, noi ci facciam la prima comparsa, all'ultima rimandiamo gli altri. Nelle scene immaginarie con cui va scherzando talvolta il nostro cervello, la superbia è quella che, quasi senza che ce ne accorgiamo, loro dà norma, anche a quelle perfino che paiono frutto di un animo solitario e disinteressato. Simile a que' boriosi filosofi che, per far parlare maggiormente di sè, correano a celarsi tra i dirupi e nelle caverne, l'anima nostra si fa umile per un raffinamento di superbia. Una raffinata vanagloria è allor l'umiltà, e bene dal velo tra cui cerca di avvolgersi quasi arrossando traspare. L'uomo entra ben tosto, e a fare avanti di lui o in vita o dopo morte comparsa è indirizzata la tela delle nostre fantasie. Quell'uomo non è umile, che in qualche modo opera per l'uomo come per suo ultimo fine. Ma conviene pur dirlo che ben poco contenta per l'ultimo fine aver l'uomo. L'illusione si conosce, si

sente, un vuoto si esperimenta che non si può colle creature riempire, e ci va Dio; ma Dio, o vuol tutto o niente, e rigetta un cuore diviso. Vuoi tu provare tutta la dolcezza della conversazione con Dio? Rinunzia interamente agli uomini, ricovrati tutto nel seno di Dio, vivi e muori ignorato, bramando di tal rimanere fino al giudizio finale, e tu gusterai la manna che l'umiltà in sè nasconde.

TUTTO QUAGGIÙ È VANITÀ E AFFLIZIONE DI SPIRITO.

Il più saggio degli uomini, rivolgendo lo sguardo sul mondo e sulle sue creature, finiva col dire che tutto quaggiù è vanità ed afflizione di spirito. Ogni uom sensibile ne dirà altrettanto. Tutto è ingiustizia nel mondo, tutto iniquità, tutto vizio, tutto falsità, tutto corruzione. Egli è perciò ben duro il vivere quaggiù in mezzo a tante miserie; e, come già dissi, anche per la sola ragione della miseria degli altri, l'uomo non potrà mai per sè conseguire la felicità. Convien però dire che anche a questo male la religione porge un gran sollievo. Quello che è più desolante nel vedere i mali che empiono il mondo è il non poterci rimediare; ebbene la religione ci dà un grande e potente rimedio. L'empio è costretto a veder tutti que' mali e a piangere su di essi senza frutto: che fa loro il suo pianto? onde guai all'empio se ha un cuore sensibile! I celebri romanzi di *Werther* e di *Iacopo Ortis* hanno messa in luce questa verità: che la sensibilità senza religione è una buona qualità che non sa dove aggirarsi, dove poggiare, intorno a che operare; che non si pasce che di vento e di pianto infruttuoso, e che finalmente conduce alla disperazione, al delitto, al suicidio.

La religione è quella sola che può produrre de' buoni frutti; e G. C. ce lo insegnò facendo seccar la ficaia che non producea altro che foglie. Le più buone qualità senza religione sono senza utilità, senza sostanza, senza opera; escono fuori dell'ordine, cadono nell'eccesso, divengono prave, e finiscono coll'incitare ai misfatti. Oh! uomo, in te si vede il misto dell'innocenza e della colpa; abbandonato a te stesso, delle tue medesime ottime qualità ti servi a tuo danno. Lo spirito di libertà produce le anarchie, lo spirito di parsimonia l'avarizia, l'a-

more la corruzione, la dignità la superbia. Quanti non sono coloro che sedussero e furono sedotti, che divennero ladri, ribelli, assassini o degli altri o di se stessi per aver avuto un cuore sensibile! Sciagurati! Sì bella dote fu la vostra rovina, quando avreste potuto fabbricare con essa la vostra felicità in questo mondo e nell'altro. La religione è quella onnipotente magia, che sa tener tutto in ordine e trarre tutto l'util possibile dalle doti dell'uomo. Il peccato d'origine, infatti, non diede all'uom nuove doti, ma disordinò solamente quelle che avea. La religione fa che l'uomo sensibile tragga dalla sua sensibilità il maggior utile e il maggior diletto che puote.

Può egli aver qualche influenza sulla felicità e sulla miseria degli altri? L'uomo sensibile e religioso solleverà in tal guisa i suoi simili il più che sargli possibile. Ha egli legate le mani ed è costretto a piangere sull'altrui miseria senza frutto? Eh! non è vero, quantunque operare non possa, non piange, no, senza frutto. Ha un cuore, e quel cuor gli basta per operare. Egli è amico, famigliare di Dio, pensa con lui, con lui brama, e tutto vuole con lui; con lui conversa, lui ama, lui adora, lui prega; ora, che ha mai da temere colui che è amico dell'Onnipotente? Se egli ha legate le mani, le ha egli il suo Signore? Egli per sè non può niente, ma per quel Dio a cui è congiunto può tutto. Dal fondo di una cella, di una solitudine, di un deserto, di una prigione, egli opera più sulle umane vicende di quello che i ministri ed i re nelle loro reggie, ne' loro palagi. La potenza di questi è limitatissima, e sulle azioni esteriore; ma quella di Dio è infinita, ed opera sui cuori degli uomini che tiene in sua mano. I despoti della terra sono vili uomiciattoli, che arroganti vanno e fastosi della lor fanciullesca potenza; e al cospetto di Dio non son più che i ragazzi i quali si divertono ne' rigagnoli a far le mulina di paglia.

Volete vedere il vero potente: mirate Dio, egli è tale perchè nulla posson gli uomini. Chi è amico di un tal re è più potente di tutti gli altri re e di tutti i ministri. Egli perciò non si scuora; e se non può operare colla mano, opera col cuore, pregando Dio con fidanza e con semplicità, e così opera più di ogni altro uomo qualunque. La sua preghiera non è ostinata; egli vuole ciò che vuol Dio, e non ha la volontà che per volere quel che vuol Dio; la sua preghiera è dunque piena di fede e

di speranza, di rassegnazione e di sollievo. Egli sa securamente che è esaudita, se è secondo la mente di Dio, di quel Dio che è la perfezione, l'ordine, la bontà stessa, che creò gli uomini, li ama, li soccorre, li conserva, li vuol salvi, e si fece uomo e soffrì in ogni guisa e bevve il calice dell'amarezza e dell'obbrobrio e spirò su d'una croce per essi. Oh! i grandi effetti della preghiera, o per dir meglio della religione che ce la insegna e ce la comanda!

DELLA PREGHIERA.

Pregando per altrui preghiamo ancor per noi stessi; soccorrendo ai bisogni de' nostri fratelli procacciamo anche del bene per noi. E poi quella dolcezza che in mezzo a queste sante opere prova il nostro cuore non è un gran balsamo per le piaghe di questa vita? Ah! veramente si esperimenta che Dio infuse nell'uomo l'amor di sè, il cui eccesso solo è cattivo. Non so come millantinsi di conoscere l'umana natura quei miseri filosofanti che tacciano la religione e la moral di chimere. Chimera è questa? Ebbene, ditemi voi, perchè mai questa chimera è così dolce? Perchè mai il vizio di una soavità menzognera è amaro infatti, e la virtù è di dolcezza perenne? Perchè l'uomo ha un istinto per seguir ciò che diletta, e i veri diletti sono nella religione? Perchè mai la beneficenza, la gratitudine, l'elemosina, la penitenza sono virtù così care al cuore di chi le possiede?

La buona logica per me tutto prova e per voi nulla; per sostenere il vostro sistema bisogna distruggere le regole stesse incancellabili del buon senso. Ma potrebbe essere scusabile il farlo, se da una tal rovina delle regole e della ragione e del senno fossimo resi felici, e contento il nostro cuore. Ma rovine maggiori a quelle prime rovine succedono; un cuore vuoto di pascolo accompagna uno spirito circondato di tenebre, e in vece di divenir lieti, siamo resi più miseri, la speranza stessa ci è tolta e una triste sorte rimanci; e felice colui che, ridotto a tal deplorabile stato, non anticipa col suicidio il fin de' suoi giorni!

DELL'AMORE DELLA FELICITÀ.

Dio infuse nell'uomo l'amor di se stesso, e perciò l'amore della felicità. Se la religioue fosse contraria a questo amore, sarebbe contraria alla natura dell'uomo; ma è ben diversa la cosa, mentre invece lo favorisce. Le nostre buone opere sono de' meriti, per cui ci acquisteremo il regno de' cieli; qual cosa più congrua alla nostra natura di questa dottrina?

È vero che la religione modera il nostro amor proprio, toglie cioè la superbia che n'è l'eccesso; ma questo è un bene. Ogni eccesso è cattivo, innaturale, e rende pessima la dote più egregia. Il nostro amor proprio dee aggirarsi intorno alla nostra felicità, ma non dee impedir quella degli altri. Ora la superbia, come ho detto, uccide il fraterno amore, perchè l'uguaglianza, la giustizia, la pace. Non è dunque malvagia? Non è chiaro che è un effetto del peccato? Per essa gli uomini sono tra di sè in collisione, e ognuno d'essi, cercando la felicità sua, distrugge quella degli altri. Il dire che questa dote, o per meglio dir questo eccesso sia naturale, sarebbe un accusar l'ordiue eterno d'aver creato in questo mondo il dsiordine.

LA CONCUPISCENZA.

La concupiscenza non è che un eccesso dell'amor proprio, che naturale fu da Dio infuso nell'uomo; questo concorda col nostro principio, che tutte le passioni non sono che eccesso de' buoni naturali effetti e delle doti di cui ci arricchì il Creatore; e che il peccato originale non mise in noi niente di nuovo, ma solamente disordinò ciò che era. Nè paia a taluno questo dir nostro meno che consono con quello de' padri della chiesa, imperciocchè ben lontano da ciò tutto è il contrario, quantunque quello di alcuni teologi discrepare. Così il catechismo del Concilio Trentino: « La concupiscenza è un certo « commovimento ed una forza dell'animo nostro, dalla quale « spinti gli uomini, desiderano quelle cose gioconde e dilet« tevoli che non hanno. E siccome gli altri movimenti dell'a« nimo nostro non son sempre tristi, così questa forza ed im« peto di desiderare e questa concupiscenza che abbiamo non

« è sempre da esser giudicata peccato; non facendo noi male « a desiderare il mangiare o il bere, ovvero quando abbiam « freddo se cerchiamo di riscaldarci, o quando abbiam caldo « rinfrescarci, perchè questa retta potenza di desiderare È STATA « IN NOI INSERTA DALLA NATURA DI CUI DIO È AUTORE. » (Sul precetto 9 del Decalogo.)

E qui il detto catechismo si dilunga a mostrare come la concupiscenza mala non è che la buona concupiscenza la quale trapassò i confini della natura, e come la buona *moderata concupiscenza*, come e' dice, produce molti beni, cui novera ed è commendata dalle scritture. Paiono a questi sentimenti contrari alcuni passi di sant'Agostino, perchè malintesi, come questo, per esempio: « Ipsa per se ipsam concupiscentia rectissime « omnino suis ipsis motibus accusatur, quibus, ne excedat, « obsistitur » (lib. IV, *contr. Iul.*, cap. 2, n. 12), e altri. Ma qui fa d'uopo osservare che il santo padre *per concupiscenza in sè* intende la concupiscenza cattiva, cioè l'eccesso della buona, in quella guisa che *superbia in sè* si dice l'eccesso dell'amor proprio. Si dirà che dunque non è troppo proprio il linguaggio di sant'Agostino. Sì, e non è da stupirsene mediante l'immensità degli scritti che in poco tempo produsse. Il tempo della metodica scolastica non era ancor giunto; onde la proprietà ne' termini ancor molto non regnava. Ma con tutto ciò s'intende il sentimento di sant'Agostino e di ogni altro padre, mediante il contesto.

Queste improprietà che più che in altri nell'Ipponese, perchè più di tutti scrisse, s'incontrano, è la cagione per cui tutti i partiti i più opposti l'un all'altro e gli eretici stessi il tengono dalla lor parte. Dice saggiamente a questo proposito Alfonso de' Liguori: « sant'Agostino, per causa ch'egli ebbe a « confutare ne' suoi tempi più eresie che allora correano in « materia della grazia tutte diverse tra di loro, diversamente « e diffusamente ebbe a parlarne, e perciò in molti luoghi « parlò oscuro. Ond'è avvenuto poi, che non solo ciascuna « delle scuole cattoliche vanta d'averlo dalla sua parte, ben- « ch'elle sieno tra di loro di sentenza diversa, ma anche Calvino « e Giansenio, gli errori de' quali sono stati già condannati dalla « chiesa, hanno avuto l'ardire di chiamarlo lor fautore. Cal- « vino scrivendo contro Pighio dice: Nos nihil quam Augusti- « num sequimur..... Etiamsi crepet Pighius, nobis extorquere

« hoc non potest, quin Augustinus sit noster. (Calv., lib. 3, « *cont. Pighium, De lib. arb.)* — Giansenio poi rapporta « sant'Agostino per unico suo maestro, in modo che intitolò la « sua opera col solo nome di *Augustinus*. E tutti i Giansenisti « non si chiamano con altro nome che di Agostiniani. Da que- « sta premessa altro non voglio qui inferirne, se non che « molti passi di sant'Agostino, acciocchè non si erri, fa biso- « gno che si spieghino confrontandosi con' altri suoi testi, dove « il santo dichiara il vero suo sentimento. » (*Del gran mezzo della preghiera*, part. II, cap. 3.) — Laonde per ispiegare sant'Agostino in materia di fede, bisogna attenersi alla spiegazione che dà alle sue parole la chiesa, e in materia d'opinione confrontarle bene tra sè per capire qual sia il vero suo senso, e anche colle opere de'concilii e degli altri santi padri sopra la materia di cui si tratta.

DELL'AMOR DI DIO E DEGLI UOMINI.

Per amar Dio debitamente bisogna amare gli uomini; ecco il detto dell'apostolo Giovanni. E si osservi che l'apostolo non dice già di amare alcuni uomini, ma di amarli tutti indistintamente, di amarsi a vicenda tutti. Ed egli è chiaro; perchè la ragione che allega di un tal precetto o importa l'amore di tutti o di nessuno: « In hoc coguovimus caritatem « Dei (egli dice), quoniam ille animam suam pro nobis posuit, « et nos debemus pro fratribus animas ponere. » (I, Io. III, 16.) — « In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam filium « suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per « eum. In hoc est caritas; non quasi nos dilexerimus Deum, « sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit filium suum « propitiationem pro peccatis nostris. Carissimi, si sic Deus « dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere. » (*Ib.* IV, 9, 10, 11.) — G. C. morì per tutti, fu vittima della sua carità per tutti gli uomini, nè meno uno escluso; noi dunque dobbiam amar pure tutti affatto gli uomini.

Per qual ragione ne ameremo alcuni e non gli altri? Non sono essi tutti egualmente figli di Dio, creati a sua immagine e somiglianza, per cui il divin Verbo diede la vita? L'amor nostro parziale non è più carità, ma un amore umano che in noi

termina. Due sono gli amori: l'amor divino che ha Dio per l'ultimo fine e che ama tutto in Dio; l'amor umano, che ha per ultimo fine noi stessi, e tutto ama per questo misero fine. Quanto perfetto è il primo fine, tanto meschino è il secondo; laonde i due amori, traendo dal loro fine la loro virtù, sono sublimi, possenti, perfetti, o vili, deboli ed imperfetti secondo il fine intorno al quale si aggirano. L'amor divino attinge dal fine suo una forza infinita, e, amando tutto in Dio, abbraccierebbe non uno, ma cento e mille universi; e invece di diminuire la vigoria del suo amore per la moltiplicità degli oggetti, direi che l'aumenta, e ama con una carità infinita ciascun uomo in particolare, come li ama tutti in complesso; e, in vece di rendere così su varii oggetti compartito il suo amore, lo fissa maggiormente nell'unico suo fine in Dio, siccome i raggi di un circolo che, quantunque molti siano, vanno a terminar tutti nell'unità del loro centro..

Tal è la carità che propriamente è una ed aggirasi unicamente intorno a Dio; ma, siccome Dio è immenso ed ama tutte le sue creature, così la carità, *identificando* l'uomo con Dio e facendolo pensare e voler come lui, rende suoi proprii affetti quelli di Dio, e fa che ami tutti gli uomini perchè tutti amagli Dio. Ecco quanto mai è profonda la ragione che allega l'evangelista Giovanni dell'obbligo della dilezion de' fratelli: « Nos scimus (dice egli), quoniam translati sumus de morte « ad vitam, quoniam diligimus fratres. » (I, Io. III, 14.) — Noi sappiamo che siamo stati tratti dalla morte alla vita perchè amiamo i fratelli. Ma non fu piuttosto la redenzion nostra operata dal Messia? Sì certamente: e il Messia operolla ponendo la vita sua per noi (*Ib.*, 16); e siccome l'amor del Messia dee essere il nostro amore, così anche noi dobbiamo amar tutti gli uomini. Il Redentore inchiuse l'atto di questo amore nell'orazione celeste che c'insegnò, in cui *padre nostro* chiamiamo l'Altissimo, e non *padre mio*, invocandolo così non solo per noi, ma eziandio per tutti i nostri fratelli. Così diciamo pure: *dona a noi oggi il nostro pane quotidiano*, e invochiamo così la celeste provvidenza sopra tutti i viventi. Nè la invochiamo per i soli cristiani; imperciocchè Cristo *morì per tutti, per salvar tutti gli uomini*, onde noi tutti li dobbiamo amare, e per essi tutti far preci all'Onnipotente.

Lo stesso precetto della fraterna carità è comandato dal Re-

dentore: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*; e si osservi che immediatamente siegue il precetto di amar Dio. Dobbiamo amare il prossimo come amiamo noi stessi; ma come dobbiam amare noi stessi? Dio vuol essere amato con tutto il nostro cuore, con tutta la nostra mente, con tutta la nostr'anima, con tutta la nostra virtù, con tutte le nostre forze; non rimane più dunque luogo per amar noi. Tutto il contrario; noi possiamo amare noi stessi con tutta l'anima nostra, purchè non ci amiamo per noi medesimi, e come nostro ultimo fine, ma in Dio. Così pure noi amiamo con tutte le nostre forze il nostro prossimo perchè l'amiamo in Dio. G. C. adunque dicendo: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, ne indicò qual sia il vero amor del prossimo.

Noi abbiamo interesse di amarci; ma l'umano nostro amore è ben debole! Egli è finito perchè si aggira intorno a una creatura infinita, e smarrisce le tante volte sua via che diviene peggiore dell'odio. Noi ci amiamo; ma nello esercitare questo nostro affetto operiamo contro di noi peggio che se operassimo per disamore. Quante volte l'uomo annoiato del suo proprio amore vorrebbe torselo se potesse, e lo rivolge a darsi la morte! Se ci amiamo davvero, amiam Dio, e allora il nostro affetto per noi sarà un vero amore. « Diligamus Deum, quoniam « Deus prior dilexit nos » (1, Io. IV, 19), dice l'apostolo della carità; e condotti allora dall'amor proprio che in noi infuse il Creatore, seguiremo la retta via della natura, c'innalzeremo alla dilezione di Dio, amando in Dio e noi stessi ed i nostri fratelli, e così il nostro amore sarà in tutto potente e forte, e produttore di ottimi frutti. L'ordine della natura è che amiamo noi per Dio nostro ultimo fine, e per mezzo della strada del proprio amore e della dilezion de' fratelli giungiamo a Dio e posiamo in lui siccome per mezzo de' raggi dalla circonferenza del circolo al centro si giunge, e in esso si posa e finisce. Così operando, il nostro amore cammina nelle vie della natura, ed è potente, salutifero e forte; ma se poniamo in noi il nostro ultimo fine (effetto del peccato d'origine), opponendosi all'ordine naturale, l'amore perde la sua salubrità, la sua elasticità, la sua forza; non è più atto che a produrre del male, seduce sul principio in un momento di ebbrezza, ma rende ben tosto l'anima vuota, stanca, rifinita, priva di pascolo, piena di noia, e che non sa dove trovare alimento, e lascia

dietro di sè miserabili effetti che non distinguonsi da quelli dell'odio.

È dunque nostro utile l'amarci in Dio e non in noi, se vogliamo grandemente, utilmente ed efficacemente amarci; e il Salvatore, nel comandarci di amare il prossimo come amiamo noi stessi, diede una grande lezione da perito dell'uman cuore. Se ci amiam bene, ameremo bene il nostro prossimo; se ci amiam male, ameremo male il nostro prossimo; e bene amar non ci possiamo se non amiamoci in Dio. Ecco dove sta la somma della legge, perchè la legge evangelica nell'operare massimamente consiste, e le opere dell'uomo sono prodotte dall'amor suo.

I DUE AMORI.

Dio, poi che ebbe creato l'uomo, si compiacque in lui come nella prediletta delle opere sue, e disse: « Non est bonum « esse hominem solum » (*Gen.* I, 18); parole che indicano assai la necessità del matrimonio per gli uomini. Non è bene che l'uom fosse solo; epperciò creogli Dio un aiuto a lui simile. Potea creare per lui un'altra creatura di natura diversa, potea donargli un altro uomo; ma nulla fece di tutto questo; gli diede una donna. Fabbro dell'umana natura ben conoscea i suoi bisogni, e quello principalmente di un cuore che ha bisogno di amare e di giungere all'amor di Dio per altri amori a guisa di gradi. Volea Dio essere il solo amato come ultimo fine; ma diede all'uomo una compagna per moltiplicarsi gli amanti, ed esser dall'uomo, dirò così, con un amor più esteso adorato.

Il bisogno però che l'uomo avea di un aiuto non era lo stimolo vile dei sensi, perchè l'umana concupiscenza non esisteva ancora in lui, e i suoi affetti non conoscevano eccesso. L'amor carnale denigra l'intelletto ed uccide l'amor del cuore. L'amor carnale pone l'ultima fine nella corporale bellezza quando è questa opera di Dio, perchè amisi in essa la bellezza dell'anima. Laonde la scrittura dice come Dio fece la donna per aiuto e non per sollazzo dell'uomo. Adamo amava la donna sua, ma l'amava con un amor puro, con un amore innocente, con un amore del cuore, e non con quell'amore sensuale che

è un effetto funesto della colpa di origine, ed è il segno della superiorità che sopra l'anima la carne si arroga, dell'impero, cioè del demonio.

La scrittura dicendo di Adamo, scacciato dal luogo di delizie, che « cognovit uxorem suam Hevam » (*Gen.* IV, 1), ne par inferire che restò vergine colla sua moglie per tutto quel tempo che stette nel paradiso, e così sentirono i santi padri. Egli è infatti questo assai congruo allo stato della natura innocente, in cui il matrimonio era dolce per l'amore dell'anima e della naturale bellezza scevra però dal piacere de' sensi. Adamo ed Eva stando insieme uniti e vergini mostrarono come il loro amore non consistea nel carnale commercio e che il loro spirito comandava al loro corpo; che il matrimonio è un bene grande per la mutua compagnia; e che si sarebbero poi congiunti insieme per moltiplicare la loro schiatta, non per soddisfare a un amore regnante senza di quel basso commercio. Ecco la vera libertà dell'uomo innocente: è circondato da cibi di cui mangia per piacere non per bisogno; vive in una terra che per sollazzo coltiva e non per necessità; ha dallato una bella compagna nella di cui conversazione alimenta il suo cuore senza che la sua carne ne soffra. Lo stimolo della concupiscenza è a lui ignoto, e si astiene per qualche tempo dal commercio del corpo per dimostrare che pel motivo del piacere se ne asterrebbe egualmente per tutta la vita.

Ma nella natura corrotta ov'è l'uomo che possa prudentemente proporsi di osservar la continenza stando con una amabile donna? È per questo che il matrimonio è detto da S. Paolo un rimedio all'incontinenza, e quantunque sempre si supponga, non è della sua essenza, come dice S. Tommaso, il commercio carnale. Onde, a imitazione dell'uomo innocente, è ottima cosa che i cristiani passino le prime notti del coniugio nella continenza. Così fece il giovane Tobia secondo il consiglio dell'angelo: « Tu vero cum acceperis eam, ingressus cubiculum, per tres « dies continens esto ab ea.... secunda nocte in copulatione « sanctorum patriarcharum admitteris. Tertia autem nocte be- « nedictionem consequeris, ut filii ex vobis procreentur inco- « lumes. Transacta autem tertia nocte accipies virginem cum « timore Domini. » (Tob. VI, 18, 20, 21, 22.) — Così, come dice il Martini, consigliano i padri, i concilii, la chiesa.

Ma appena uscito dello stato dell'innocenza e di quel para-

diso che sol contenere innocenti potea, Adamo ed Eva ben tosto soddisfarono i ribelli lor sensi, e il frutto di questo primo sfogo della carnale concupiscenza fu il primo scellerato, Caino: quasi che Dio in tal guisa volesse insegnare ai primogenitori e a' loro posteri che un albero corrotto non può produrre buoni frutti. Laonde consigliava a Tobia l'angelo di star continente la seconda notte del matrimonio per essere ammesso all'unione de' santi patriarchi, e la terza perchè sani e salvi lor nascesservi figli, acciocchè, in tal guisa diminuendo al più ch'è possibile il disordine dell'atto coniugale e sottomettendolo allo spirito, Dio il premiasse con una patriarcale famiglia, sana di corpo e di spirito.

E con ragione, imperciocchè, quantunque niun uomo nato dalla carnale generazione si possa esimere dal peccato originale, Dio premia però molte volte ne' figli la continenza de' genitori, e punisce spesso ancora in qualche guisa ne' figli coloro « qui coniugium ita suscipiunt, ut Deum a se et a sua « mente excludant, et suae libidini ita vacent, sicut equus et « mulus, quibus non est intellectus » (Tob. VI, 17), perchè « habet potestatem daemonium super eos, » come è pure ivi detto, e questa la cagione per cui erano stati morti i sette mariti successivamente sposati da Sara, figlia di Raguele. Qual meraviglia che uomini che abusano della sacrosanta instituzione del matrimonio e se ne valgono per far soggiacere alla carne lo spirito, abbiano Belial per pronubo alle loro nozze e alla generazione de' loro figliuoli?

Il peccato d'origine è adunque il produttore del carnale appetito che grandemente si oppone al casto amore. È impossibile che l'uno stia coll'altro, mentre nell'uno trionfa la carne e nell'altro lo spirito. Il vangelo elevando il matrimonio alla dignità di sacramento e commendando altamente la verginità ebbe per iscopo di allontanare dai coniugati quella concupiscenza sensitiva propria degl'illegittimi amori.

Havvi un amore tra due coniugi a vicenda dolce, soave, spirituale, che per mezzo della bellezza del corpo giunge fino al più intimo dell'anima dell'oggetto amato; che è sempre costante, coll'andar del tempo si aumenta, ognora cresce, mai cessa; che ama le cose di religione e solleva all'amor del prossimo e della divinità; che sdegna l'ozio, la mollezza, la dissipazione e ama il ritiro, il lavoro, l'attività; che non guarda

con trist'occhio la propria morte, ma anzi come un mutamento di stato da cui verrà avvalorato il suo amore e reso sarà sempiterno; che non arrossisce nè al cospetto degli uomini nè a quello di Dio, ma anzi in esso compiacesi; che dura nelle avversità sempre lo stesso; che insomma tiene l'anima di chi lo possiede nella dolcezza, nella tranquillità, nella religione, nella virtù, nella pace.

Havvi un altro amore che regna talvolta pur troppo nel matrimonio, ma è proprio degli amori illegittimi e non è mai così forte come nei libertini e nelle meretrici. Esso è tutto il contrario del primo: ha in odio ogni vincolo, ma ama di cangiare mai sempre; è nemico mortale dello spirito, e tutto il suo regno è nel corpo; è tumultuoso, carnale e momentaneo; passato il suo sfogo, lascia l'anima inondata di tristezza, di rimorsi, di noia, e il corpo di stanchezza e di disordine; è superficiale, e siccome consiste nel corpo non ama che il corpo e spesso si aggira intorno alle membra di colui la cui anima ha in odio; ha in orrore la religione, i suoi dogmi, la sua morale, e non le può nemmeno sentir nominare; si associa ben sovente colla crudeltà e l'avarezza, bestemmia sulle verità le più sacrosante, ride sugli eventi i più desolanti, deprava il cuore se è buono, e lo rende amante di sè, e duro, intollerante, maligno verso degli altri; è molle, ozioso e dissipato e sfrenato; il nome di dovere lo indispettisce, la solitudine lo annoia a morte, ed ama a stordirsi se non può soddisfarsi col gran mondo; il pensiero della sua morte di terrore lo riempie, e gl'infausti avvenimenti palpitare lo fanno e tremare e le molte volte l'uccidono; insomma non è altro che volubilità, dissipazione, inquietudine, tristezza, furore, ebbrezza, affanno, noia, rimorso, vizio, empietà, corruzione. Tutte queste pessime qualità di quel pessimo amore non sempre l'accompagnano ugualmente, ma secondo che è più o meno reo; in sostanza però sempre ci sono.

Il primo de' due descritti amori è il vero amor coniugale, quello che regnava nel paradiso delle delizie e che commenda il vangelo e che il Redentore santificò colla sua presenza ed assunse alla dignità di sacramento. Essendo però l'uomo corrotto, checchè si faccia non potrà mai innalzare quel primo amore a quel grado di purità con cui regnava nel paradiso. È per questo che l'amor casto ben difficilmente va esente dall'amore, corrotto e che in mezzo delle tenerezze del cuore lo

stimolo della carne si fa sentire. Ond'è che l'apostolo dice servire il matrimonio di rimedio contro l'incontinenza; ma questo rimedio è congiunto col casto e puro amore.

La differenza che passa tra questo amore e il corrotto è ben difficile a fissarsi, ma nulladimeno chiaramente si concepisce. L'appetito sensitivo ha niuna parte nell'amor casto, e quantunque la bellezza corporea, le attrattive di un sesso verso l'altro, le dolci e pudiche carezze facciano parte di un tale amore, nondimeno tuttociò è diretto verso la gioia dell'anima e non quella del corpo; si considera la bellezza come una perfezione che esprime al di fuori l'immagine dell'anima e di Dio, e le carezze come le espansioni di due amanti cuori. Al contrario nell'amore corrotto tuttociò ha relazione al corpo ed a' sensi, e la parte intellettuale dell'anima in mezzo ai tumulti della sensitiva è morta alla gioia.

Amor puro nodriva il santo patriarca Isacco quando la scrittura ci dice che prese Rebecca per moglie: « introduxit eam « in tabernaculum Sarae matris suae, et accepit eam uxorem; « et in tantum dilexit eam, ut dolorem, qui ex morte matris « eius acciderat, temperaret » (*Gen.* XXIV, 67), e che con essa scherzava come un marito colla moglie sua: « Prospiciens Abi« melech... per fenestram vidit eum iocantem cum Rebecca « uxore sua. » (*Ib.* XXVI, 18.) (1). — Amor puro nodriva il santo patriarca Giacobbe quando per amor della bella Rachele: « de« cora facie et venusto aspectu, quam diligens Iacob » (*Ib.* XXIX, 17, 18), si sottomettea per essa alla servitù di molti anni: « po« titus optatis nuptiis, amorem sequentis priori praetulit ser« viens apud eum septem annis aliis. » (*Ib.* 30.) — Amore puro nodriva Micol quando amava Davidde: « dilexit autem David

(1) Questi non erano semplici scherzi, ma scherzi tali che sono illeciti sempre fuorchè tra un marito e una moglie. Egli è chiaro dal contesto tali essere stati questi scherzi, mentre Abimelech per essi soli conobbe essere Isacco marito di Rebecca, onde così accertatamente parlogli: « Perspicuum est quod uxor tua sit: cur mentitus « es eam sororem tuam esse? » E il patriarca vide non poter più celare la cosa, onde tosto confessolla dicendo: « Timui ne morerer « propter eam. » (*Ib.* 9.) — Da questo si vede come alcuni scherzi, alcune carezze sono innocenti tra marito e moglie; dimodochè i più santi e gravi patriarchi come era Isacco e già in avanzata età giudicano onesto l'attenderci.

« Michol filia Saul altera (1, *Reg.* XVIII, 20), Michol autem filia « Saul diligebat eum. » (*Ib.* 28.)

Amor puro nodriva David quando prese Abigail per moglie: « Misit ergo David, et locutus est ad Abigail, ut sumeret eam « sibi in uxorem. » (1, *Reg.* XXV, 39.) — Amor puro nodriva Tobia quando sposò Sara figlia di Raguele. Dell'amor puro finalmente parlava il savio quando dicea: « Sit vena tua benedicta, « et laetare cum muliere adolescentiae tuae : cerva carissima et « gratissimus hinnulus: ubera eius inebrient te in omni tempore, « in amore eius delectare jugiter. » (*Prov.* V, 18, 19). — « Per- « fruere vita cum uxore, quam diligis cunctis diebus vitae insta- « bilitatis tuae. (*Eccli.* IX, 9.) Gratia verecundiae illius *(mu- « lieris bonae)* super aurum. (*Eccli.* VII, 21.) Mulier fortis « oblectat virum suum. » (*Eccli.* XXVI, 2.)

OSTA AI PRINCIPII DELLA TENTAZIONE CONTRO LA PURITÀ.

Nelle tentazioni contro la purità il rimedio più importante e sicuro si è quello di opporsi a' suoi principii e di non confidar niente in se stesso, ma tutto in Dio, da cui ogni aiuto contro ogni tentazione si dee sperare. Ognuno sa quell'apoftegma: osta ai principii della tentazione, ma non ognuno lo intende. Non solo si parla di que' prossimi principii che già fanno parte del male e che ciascheduno come tali non può a meno di non riconoscere, ma di quegli altri più remoti e nascosti che talvolta paiono a tutt'altro che alla tentazione di cui si tratta riuscire. *Il serpente è il più astuto di tutti gli animali fatti dal Signore Dio* (*Gen.* III, 1), onde sa pur troppo coprire il suo veleno. Guardiamoci perciò dalle sue pestifere insidie, dai suoi stratagemmi, dalla rabbia di lui in somma che va in traccia di chi si divori. Colui che è tentato contro la castità dee diligentemente indagare nell'animo suo qual ne sia la parte più debole, e tutti i pensieri che hanno rapporto con quelli che il seducono e traggono nel precipizio. Per mezzo di un tal esame scoprirà delle relazioni tra varii pensieri che non si sarebbe mai immaginate, ma non ignote per certo al nemico dell'anima sua. Quante volte il soffermarsi su un pensiere di sensibilità che par pura conduce alle turpezze più infami! Quando si è prestato l'assenso a quella prima tentazione, la catena dei pensieri succedonsi, e si giunge alla morte quasi senza pensarci.

IL SOCCORSO DI DIO NON MANCA NELLE TENTAZIONI.

Molti di coloro che sono fuor della via della salute si lamentano che le tentazioni del nimico sono grandi e picciolo l'aiuto di Dio. Costoro s'ingannano a mal partito; imperciocchè se succombono agli sforzi infernali non è per mancanza delle grazie di Dio, ma per difetto della loro opera. Eh! la ragione non loro il dice? Non è della gloria di Dio il soccorrere i suoi figli contra gli assalti del suo nimico? Non morì il Verbo per distruggere il regno di questo e liberar quelli dall'infernal tirannide? No; Dio non niega a nessun de' suoi figli il sufficiente soccorso per vincere gli sforzi del suo nimico; ma è di lui forse la colpa se molti de' suoi figli rigettano, disprezzandolo, il suo soccorso? Alla fine a costoro più non lo concede, ma non è perchè ne manchino, è solamente per più non esporre il suo dono agli insulti, agli oltraggi.

PER LODARE GLI SCRITTORI BISOGNA CAMMINARE BEN ADAGIO.

Per lodar gli scrittori bisogna camminar ben adagio, per non esser prodigo senza ragione delle nostre lodi, e sopra tutto fa d'uopo non fidarsi alla prima impressione, la quale spesse volte inganna e seduce. Se il nostro gusto fosse sempre perfetto, potremmo, a prima vista, subito del valore di un libro giudicare; ma, non essendo dato agli uomini d'essere perfetti in alcuna, cosa ed alcune fiate essendo ancor men perfetti delle altre, è mera giustizia l'attendere a compartire le lodi che il tempo, il sangue freddo, le varie circostanze e la vera critica abbiano fatta dei nostri sentimenti comprova. Dissi che è mera giustizia; imperciocchè la lode data ad uno scrittore immeritevol di essa denigra quella di colui a cui condegnamente si dee. Oh! se in tal guisa i critici si comportassero, non si vedrebbe tanto divario tra i loro giudizi e abbassato a terra dall'uno di essi quello scrittore ch'è da un altro sollevato alle stelle. Si dice che i gusti variano e che de' gusti non deesi disputare; io lo concedo. Ma non possono essi variare a tal segno che due critici, amendue di buon gusto, diano una sentenza diametralmente opposta intorno al medesimo oggetto. Che un pessimo *scribacciuolo* malmeni un grande autore, non

è da stupirsene, perchè il suo giudizio o proviene da malignità ed allora è un malvagio, o da cattivo gusto e allora è in materia di letteratura un insensato; ma queste scuse non sono quando io veggio due buoni critici, non per estrinseci motivi, ma di propria persuasione opporsi tra di loro nel dar fuori una sentenza. La cagione di queste discrepanze non è la varietà di gusto, ma la varietà di situazione in cui fu espresso il giudizio. Il buon gusto è uno: se fosse perfetto almeno in due uomini, amendue sentirebbero affatto lo stesso sopra ogni cosa; ma per non esser tale varia, però non nelle cose essenziali che fissano la differenza tra il buon gusto e il cattivo. Può piacere più o meno quel tal poema, quel tale discorso, quella tale pittura; ma non sarà mai che di due persone di gusto l'una la chiami opera egregia e l'altra pessima cosa. Come può dunque accadere che anche nel regno del buon gusto queste infinite distanze si trovino? La ragione ne è chiara, ed è che troppo precipitosamente si giudica.

All'Ente solo perfetto spetta l'operare e il discernere in un attimo; ma al primo degli uomini il tempo è necessario ad ogni opera. Siccome non si può comporre una bell'opera in un momento, quantunque si possa ideare, così giudiziosa lode non si può pronunciare a prima vista, tuttochè talvolta si senta. Quel tale aristarco legge Lucano e ne sente le bellezze in folla senza scoprirne a prima vista i difetti; a un altro, ed anche allo stesso, ma in circostanze diverse, tutto il contrario succede. Stanno essi alla prima impressione per pronunziare il loro giudizio sull'autore della *Farsaglia*? Da quelle due assennate penne esce dello stesso scrittore il biasimo e lo elogio. Se avessero atteso, maturato il loro giudizio, avrebbero amendue pronuziato che Lucano è uno scrittore pieno di bellezze, come pur di difetti. Quello che succede riguardo a un autore misto di buono e di cattivo come Lucano succede pure dal più al meno anche degli autori più puri, i quali, ancorchè meno imperfetti, sono però sempre uomini e composti pure di due faccie diverse.

Se un po' più consideratamente i critici esercitassero il loro mestiere sarebbe più estimata la loro professione. Un critico che lodi poco non ha d'uopo di parlare per dar biasimo, basta che taccia. Così non s'empirebbero le biblioteche di sanguinosi libelli, di fredde e ingiuriose dicerie, che arrecano danno

e non vantaggio al buon gusto, screditano la letteratura e i letterati, e fanno miseramente perdere la coscienza e il tempo.

LA RELIGIONE CRISTIANA NON ESTINGUE, MA SANCISCE IN NOI L'AMORE DE' NOSTRI SIMILI.

La religione ne dice che l'uomo ha bisogno di amare, e l'oggetto del suo amore dee solo esser Dio; ma che a questo amore si giunge per mezzo de' nostri simili con cui viviamo, come per mezzo di una scala. La filosofia dee pure conoscere questa grande verità, che l'uomo è nato per amare. La sacra storia riduce a questo bisogno innato nell'uomo l'instituzione del matrimonio: « Non est bonum esse hominem solum (disse « Dio), faciamus ei adiutorium simile sibi. » (*Gen.* 11, 18.) Queste sole parole bastano per imporre silenzio a que' falsi interpreti del vangelo e alle calunnie dei miscredenti che accusano la religione di estinguere nell'uomo ogni amor de' suoi simili perchè solo ami Dio. Certamente l'uomo non può amar l'uomo come suo ultimo fine, e tampoco il dee, chè, quand'anche il volesse, la forza d'amare infinita che ha nel cuore resterebbe delusa fissandosi in un oggetto finito; ma non ne siegue che dall'uomo non si possa ne' suoi simili amar Dio. È chiaramente ciò comandato dal vangelo, e dalla natura dell'uomo chiaramente prescritto. Per soddisfare questo amore che Dio impresse nell'uman cuore gli diè una compagna, unendosi alla quale potesse crearsi una società. L'amor puro adunque, di cui è capace l'uomo, si dee a cagione della sua natura esercitare. Questo esercizio mancava alla perfezione dell'uomo, onde il sapiente suo Creatore, dopo aver detto che tutte le cose da lui create « erant valde bona » (*Gen.* 1, 31), osserva come « non est « bonum esse hominem solum, » e che gli manca ancora un aiuto di necessità di natura. Queste parole bastano per provare invincibilmente la necessità della società da cui niun uomo si può esimere e la necessità del matrimonio, necessità entrambe inerenti alla natura dell'uomo (1). Ma quand'anche non

(1) Mentre noi ciò diciamo, non impugniamo punto la bontà del celibato. Imperciocchè noi unicamente diciamo che il matrimonio fu da Dio detto esser necessario all'uomo non in quanto importa l'atto carnale, ma in quanto importa la società. Dio disse che *non est bo-*

si ricorresse alla sacra storia (la quale però se si lascia, si rimane incerto intorno a molti principii della natura), ognuno consultando l'intimo senso del cuor suo non potrà negare di esser nato con una invincibile inclinazione all'amore, e all'amor puro che non tende a saziare i sensi, ma a pascolar l'anima, nostra più nobile parte.

Questo è uno de' motivi su cui si fonda l'instituzione naturale del matrimonio. Ora non fa d'uopo ch'io mi dilunghi a provare potersi questo fine nella sola monogamia ottenere. La donna dee esser un aiuto dell'uomo per mezzo dell'amore. Ma questo amore non dee egli esser mutuo? La donna è compagna non è ancella; l'aiuto che dee prestare al marito dee essere prodotto dall'amor suo. Ora se la donna dee amare, la donna dee essere amata. Se nella donna l'uomo vuol trovare un aiuto, dee la donna trovar un aiuto nell'uomo. Prescindendo anche dalle leggi della naturale giustizia, che richiamano quella mutua comunicazione d'aiuto, lo vuole la legge dell'amore e lo vuole la natura dei due sessi; perciocchè qual assurdo sarebbe il dire che il sesso più forte dee esser aiutato dal sesso debole senza doverlo aiutare! Tale aiuto dee esser dunque uguale, o, se non uguale, certo maggiore nell'uomo. Se dipende dall'amor della donna l'aiuto che dee prestare all'uomo, non dipenderà dall'amore dell'uomo l'aiuto che dee prestare alla donna? Dall'uguaglianza dell'aiuto dipende dunque l'uguaglianza dell'amore. Ma l'uomo essendo il sesso più forte è capace di aiutare più donne e di dar a caduna d'esse uguale aiuto, quale a lui è da esse dato. Comincio ad osservare che l'aiuto che si richiede nel matrimonio dovendo essere aiuto d'amore, dipende dall'amore, e l'amore è uguale ne' due sessi. Ma concediamo la disnguaglianza, che se ne dee dedurre? Perchè l'uomo è capace di maggiore aiuto potrà avere più donne? Che conseguenza! Non è così che argomenta la natura. La

num esse hominem solum; ecco ciò che è di necessità di natura. Ora questo si può ottenere o col matrimonio o altrimenti. Nello stato della natura innocente il miglior modo di soddisfare a quella necessità era il matrimonio, perchè niuno amore di concupiscenza ci si trovava; ma pel peccato essendo indotta la concupiscenza, il matrimonio per questa parte perdette della sua perfezione; laonde l'uomo può vivere ugualmente bene in società senza essere coniugato, massime nella legge evangelica che con tanti mezzi unisce l'uomo più strettamente al suo Dio.

donna è il sesso più debole, l'uomo è il sesso più forte. Ora l'aiuto di cui abbisogna il sesso debole è certo maggiore di quello onde ha d'uopo il sesso forte. Appunto perchè l'uomo è più forte della donna, la donna ha bisogno di tutto l'uomo mentre è unita con lui. Per essere a lui unita fu creata da Dio, che perciò le infuse tante forze quante le sarebbero bastate mediante l'aiuto dell'uomo. Osserviamo l'economia de' due sessi. Riguardo all'amore io credo che ne siano ugualmente amendue capaci; ma l'amor della donna è molto più atto alle picciole cure della famiglia, al sollievo, alla consolazione d'un cuore, di quello che il sia l'uomo. Questi al contrario ha un amore più forte relativamente al posto che dee tenere di capo di famiglia.

Ecco come quantunque l'uomo sia più forte a questo riguardo niente ci ha di troppo mentre è unito con una donna in ciò debole; siccome tuttochè la donna nelle doti da noi accennate sia superiore all'uomo, non ne ha di soverchio perchè è congiunta coll'uomo che ne patisce difetto. E qui basti un cenno per disciorre un'altra obbiezione che si fa col dire aver la natura posta differenza tra i due sessi, e tale che un uomo può fecondare più donne e una donna è sterilita da più uomini; onde conchiudono la poligamia di più donne unite a un uomo non è contraria alla natura. Io concedo la forza di quest'argomento quando si parli solo del matrimonio come avente per fine la propagazione. Ma ha inoltre per fine il mutuo aiuto e l'educazion della prole. Riguardo al mutuo aiuto ho provato e riguardo all'educazione proverò come è a tali fini contraria la poligamia. Dunque, in quanto la natura ha nel matrimonio tali fini, la poligamia si oppone alla natura.

Ritornando al nostro proposito ho provato adunque come è necessario il mutuo aiuto fondato sul mutuo amore tra i coniugi. Il sofisma degli avversari è che non fissano la nozione di questo aiuto. Nella poligamia, quantunque possa trovarsi la pace domestica e un certo quale sociabile soccorso, è ben ciò lontano dal coniugale adiutorio. L'unione coniugale dee essere la più stretta di tutte le unioni, e per questo fu preferita a tutte le altre dal Creatore mentre volle soddisfare al bisogno della natura dell'uomo. L'instituzione del matrimonio e l'instituzione della società sono nella Genesi una stessa cosa, perchè il matrimonio è la prima e la più stretta delle società, e di tutta la società è la base.

La poligamia per converso rilassa grandemente questo legame, rendendo ineguali le parti, gli aiuti, l'amore, ed invano si tenta di esentarla dalla gelosia coll'allegare la prudenza del marito che ci può porre rimedio. Imperciocchè già è questo un segno del vizio inerente alla natura della poligamia che non può esser tolto se non dalla prudenza del marito, e poi radicalmente non verrà mai tolto. Il voler porre un amore ardente coniugale e il volerlo non geloso è una contraddizione nelle cose, mentre è tutto all'opposto lo statuto della natura. La voce della gelosia è la voce della natura che vuole la monogamia. Il Creatore impresse nell'anima dell'uomo il principio di tutte le sue opere, di tutte le sue instituzioni con un qualche affetto, una qualche propensione. Così infuse in esso lui il principio di società, ma nello stesso tempo il principio di libertà e di giustizia, perchè colla società non venisse a ledere i propri diritti. Si può dire che tutti i diritti che ha l'uomo hanno nell'anima sua una voce con cui si fanno sentire; ma, siccome possono in due opposti eccessi cadere, una voce interna, cioè a dire un affetto, una propensione, li tiene lontani dai precipizi e li mantiene nella via di mezzo, che è la via dell'ordine e della natura. Tutte queste voci hanno certamente perduto nell'uomo corrotto della lor forza e della lor limpidezza, confuse colle voci delle passioni. Ma che altro sono le passioni se non se il disordine stesso delle doti inerenti all'anima nostra? Nondimeno ci rimane ancor mezzo onde distinguere, se non tutte, almeno le principali voci della natura dalle voci delle passioni; ed è l'intimo senso, la coscienza, il cuore; e oltre a ciò conosciamo ancora se molti affetti provengono dalla natura ovvero sono innaturali dal buono o pravo lor esito. Quella stessa natura che porta l'uomo alla società, all'amor puro del matrimonio, con un amore costante stabilisce la sua indissolubilità e con un amore geloso l'unità sua. Siccome sarebbe assurdo il dire che que' due principii dell'uomo siano innaturali, così lo è il dire lo stesso della gelosia nell'amore. E chi è che consultando il suo cuore non conosce che quella brama che ha l'amante di posseder tutto solo l'oggetto amato proviene dalla essenza dello stesso amore e dalla natura? L'amatore di Dio non è geloso, perchè conosce in Dio un'infinita potenza di amare; ma l'amatore dell'uomo veggendo l'uomo così in tutto limitato per essere di tutto cuore amato,

vuol essere amato egli solo. L'incanto dell'amor coniugale in quello principalmente consiste dell'unità dell'amore. Un marito nell'abbracciar una moglie fedele prova un'indicibile consolazione, perchè sa che quella moglie è tutta sua. Nessuno niega che il dominio sia fondato sulla natura e che naturale sia quell'amore che l'uomo ha per le cose sue, quantunque spesso sia portato all'eccesso. La gelosia non è fondata che su questo amore di possessione. Un marito non penerà mai nell'avere una moglie che ami con amor figliale i suoi genitori, con amor fraterno le sue sorelle, con amor d'amicizia le sue compagne, con amor di benevolenza e di carità tutto il mondo; ma penerà se vede che ami con amor coniugale altri che lui. Che cosa di più naturale, di più nobile di questo amore? Coloro che lo reputan malvagio, o sono nemici del bene coniugale o credono la natura diversa da quella che è. Ma se l'interna voce non basta, si veggano gli effetti di questa gelosia nell'amore, e da essi della sua bontà o malizia si faccia giudizio. Non si può negare che la gelosia moderata non ristringa il vincolo e non lo renda più dolce e più vantaggioso. Più dolce, perchè la fedeltà da sua parte niente costa a un coniuge che ama, e amando lo stesso nell'altro legge per così dire il suo amore. Più vantaggioso, perchè, rendendo la gelosia il nodo più stretto e tenace, l'aiuto che a vicenda i coniugi si prestano è maggiore e più affettuoso, e l'educazione della lor prole è da amendue con più sollecitudine ed armonia procurata. Parmi dunque provata esser naturale e buona la natura della gelosia, quantunque questo nome in senso cattivo solitamente si prenda e come un eccesso. Niente di più cattivo che l'eccesso; ma qual è quell'affetto sì buono che disordinato non produca grandissimi mali? La gelosia, dirà taluno, rende nero, odioso, sospettoso l'amore, e ne avvelena ed intorbida l'innocenza, la candidezza, la pace. Eh! qual è quell'affetto così dolce che disordinato non produca gli effetti i più sanguinosi? Bisogna distinguere i sospetti e i torbidi giusti dagli ingiusti. Un coniuge che ingiustamente sospetta dell'altro e perciò produce de' torbidi si abusa della gelosia. Ma se sospetta giustamente, e volendo rimediare al male nascon de' torbidi, chi oserà farne cagione la gelosia? Tolga l'amore colui che vuole che un marito in certi casi non sospetti sulla fedeltà di sua moglie. Qual interesse avrebbe un marito ad impedir l'adulterio se l'amor

suo non fosse geloso? Si conferma ciò che ho detto, cioè che ha posto nel cuor dell'uomo il principio d'ogni sua buona azione. Se l'adulterio è un male, la gelosia proviene dalla natura. Ecco come i difensori della poligamia se innaturale chiamano la gelosia, naturale dir deggiono l'adulterio. Del resto dei giusti sospetti e dei giusti torbidi non è causa la gelosia, ma la cattiva condotta di chi la muove. Adempiano i due coniugi ai loro doveri, e la gelosia in essi sarà il più dolce degli affetti, il maggior condimento del loro amore. Nel mondo il nome di gelosia fa torcere il naso; ma questo non è altro che un effetto della corruzione e della moda. Felici quei matrimoni in cui ad ambo i coniugi null'è così grave come il vedere il compagno con un occhio indifferente non invigilare le azioni di lui! Essi ben sanno come il vero amore nulla ha di più soave che il vedersi riamato e lo scorgere nell'amato quello che si sente dentro di sè!

Ella è adunque essenziale la gelosia al vero amore de' coniugi. Perciò nulla v'ha di più facile che il trovare delle poligamie non intorbidate dalla gelosia perchè prive d'amor coniugale, quantunque regnar ci possa un amore di società, di dipendenza, d'amicizia. Ma che differenza da queste affezioni all'amor vero matrimoniale! Leggiamone nel codice della natura la definizione. Poichè fu da Dio formata la donna e data in isposa ad Adamo, il padre degli uomini alla vista della sua compagna sentì nel cuor suo tutto l'amore che lo vincolava con essa, onde proruppe in queste parole: « Hoc nunc os ex ossibus meis, « et caro de carne mea; haec vocabitur virago, quoniam de « viro sumta est. » (*Gen.* II, 23.) — Che società stretta è mai questa! Adamo accenna la formazione di Eva fatta da Dio con una sua costola per significare l'unione strettissima che l'essenza fa del coniugio. Seguita Adamo: « Quamobrem relinquet « homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, « et erunt duo in carne una. » (*Ib.*, v. 24.) — Un'unione più stretta tra due creature non sarebbe possibile. L'uomo dee abbandonare i suoi genitori e starsi attaccato alla donna con cui fa una cosa sola. Lo stesso, detto dell'uomo che è il capo, dee pure intendersi della donna. Ora una tale unione sarà essa opera della forza? Nel vincere l'amor figliale dovrà l'uomo agir contro al suo cuore? Ben altrimenti dispose il Creatore. Adamo, che in quelle parole era un profeta di Dio e non facea che e-

sprimere ciò che portava scolpito nel cuore, definisce così l'amor coniugale, e ne esprime la forza dicendo esser tale che per esso l'uomo si dipartirà dai suoi medesimi genitori, e l'amor di coniuge vincerà quello di figlio. In uno stato d'innocenza l'uomo non dovea piangere in questa separazione, ma la forza dell'amor coniugale esser tanta che vincesse quella dell'amor figliale, siccome l'amor di Rebecca in Isacco fu tanto che mitigò quello che portava a sua madre. (*Gen.* XXIV, 67.)

Mi si perdoni questa breve digressione sull'amor coniugale. È chiaro per essa che, perchè nella poligamia può esser la pace e una certa qual affezione tra il marito e le mogli, non ne siegue che ci sia l'amor coniugale ben di gran lunga diverso. Ora un tale amore è necessario per natura al matrimonio, siccome ho provato, sì colla pura ragione indagando gli affetti del cuore e gli uffizi del matrimonio, sì col motivo della sua istituzione espresso nella Genesi, sì colle parole di Adamo che sono in breve il codice naturale del matrimonio. Ma quand'anche potesse darsi qualche volta nella poligamia il vero amor coniugale, niente ne seguirebbe contro la nostra opinione. Imperciocchè, o allora muoverebbe tumulti di gelosia, ovvero starebbe la gelosia nel cuore delle donne che per prudenza non la manifesterebbero, ma ne ridonderebbe sempre essere il loro cuore in tempesta. Che cosa di più contrario alla legge di natura? Questa vuole che nel matrimonio ci sia il vero amor coniugale ed esista contento e tranquillo. Ora la poligamia esclude l'uno e l'altro, come ho provato.

Ma non solo l'amore non può sussistere dalla parte delle donne, che veggionsi tutto un uom solo tra esse tutte diviso, ma nè meno sussiste dalla parte dell'uomo. Ne ho già tocca la ragione quando dissi che il cuore dell'uomo è finito, e se si dà tutto ad una persona non può darsi all'altra. Quel marito che ama di tutto cuore una donna non potrà più amare le altre; e non si può allegare un sol esempio di un marito che abbia con intenso amor coniugale, non già di quel lascivo ma di quel puro, amate nello stesso tempo più donne. Anche quando la poligamia era permessa, que' patriarchi, che leggiamo avere amate grandemente le loro mogli, ne amarono una sola. Isacco che amò tanto Rebecca (*Gen.* XXIV, 67) ebbe per moglie lei sola; il giovine Tobia ebbe solo Sara. Giacobbe voleva sposare la sola Rachele, e se sposò Lia fu per inganno di Labano.

E qnantunque grande fosse la virtù di questo patriarca, leggiamo che amava la sola Rachele: « Potitus optatis nuptiis, « amorem sequentis priori praetulit..... Videns autem Dominus « quod despiceret Liam, aperuit vulvam eius, » ecc. (*Gen.* XXIX, 30, 31); lo che chiaramente ci indica come la poligamia al vero amore coniugale si oppone. Se poi questo patriarca sposò Balam e Zelfa fu unicamente per compiacere alle sue mogli, come pur fece Abramo nel prendere Agar ad inchiesta di Sara (1).

Rimane ora a provare come ad un'ottima educazione sia contraria la poligamia. Da quanto si è provato questo risulta chiaramente. L'amor de' figli è un risultato per così dire dell'amor coniugale; onde raramente chi non amò il coniuge non ama la prole. Si vedono nel mondo prave mogli, cattive madri, ma è ben difficile che si veda nna malvagia consorte essere nello stesso tempo madre dabbene. Eh! come potrebbe mai quella che non amò il marito amare i figli che non sono che il pegno di quell'amore? Una sposa amante abbraccia la sua prole con un doppio amore, perchè in essa contempla ed ama più del parto delle proprie viscere l'immagine del marito e il caro pegno dell'affetto suo. Dalla diminuzione dell'amor coniugale proviene perciò la diminuzione dell'amore de' figli e la minor cura nell'educarli. So bene che gli avversari pretenderanno potersi ngualmente incumbere nella poligamia alla educazione della prole; ma io osservo: 1° che astrattamente parlando avvi in vero questa possibilità, ma tostochè riguardiamo il comune andamento delle umane cose sparisce. Quante cose sono elleno in sè possibilissime, ma tra gli uomini generalmente impossibili! In tutto v'ha qualche eccezione; ma se generalmente si osserva, si vedrà che una buona educazione è impossibile nella poligamia. Il santo patriarca Giacobbe ne diede un manifesto esempio; imperciocchè di dodici figli ch'ebbe un sì gran padre, due soli non deviarono dalla virtù dei genitori, e gli

(1) Leggiamo che Micol quando fu da principio sposata a David grandissimamente lo amava e ne diede grandissimi contrassegni; ma allora David aveva lei sola per moglie. Ma in seguito quando David aveva poi molte altre mogli, Micol lo amò molto meno e giunse perfino a perdergli il rispetto e deridersene. Una moglie che si burla nel cuor suo del suo marito, quand'anche costui gliene desse cagione, questa moglie è impossibile che l'ami.

altri in sè mostrarono i vizi di un animo in sè incolto e feroce. Insomma, per dirla in una parola, quando l'essere naturale una qualche instituzione dipende dalla possibilità o impossibilità di qualche cosa da essa dipendente, questa possibilità o impossibilità non si dee misurare dall'astrazione, ma dalla pratica generale dell'umana natura, la qual consultando parmi di avere provato come, tolto il vero amor coniugale, l'educazione assai se ne risente e generalmente va male, di che in prova all'esperienza mi appello. Osservo 2° che quando si abbia una sana idea della educazione e del precetto che hanno i genitori di attenderci essi in persona, si vedrà che anche troppi per un padre di famiglia sono i figli che gli possono provenire da una sola moglie onde tutti possa convenientemente allevare.

E qui mi si presenta l'occasione di rispondere a una ragione che allegar si suole in favore della poligamia, cioè che, essendo un uomo abile a fecondare più donne, la poligamia non solo è lecita, ma è migliore della monogamia, perchè dà al mondo più figliuoli. È facile spingere un tal ragionamento non solo a estollere sopra la monogamia la poligamia, ma eziandio a riputarla comandata dalla natura; onde comincia a esser debole per provar troppo. Ma è facile il torgli ogni forza chiedendo a chi lo sostiene: per qual ragione l'uomo dee mettere al mondo più figli che può? Dirà egli certamente: per bene di essi medesimi figliuoli e della società che li riceve. Ora io chieggo: che cosa è più utile alla società, pochi uomini ben educati o molti barbari ed incolti? Un uomo sensato non ha d'uopo che gli venga provato gl'immensi danni provenienti dal difetto d'educazione. Se dunque sono più utili alla società pochi uomini, ma ben educati, chi non vede il vantaggio della monogamia sulla poligamia? E riguardo al preteso vantaggio di coloro che nascono, è chiaro che negando loro l'esistenza non si fa loro niun torto perchè ancor non esistono. È vero che si peccherebbe contro l'umana natura e contro il Creatore, in cui esiste la felicità o, per meglio dire, il potere di render felice chi ancor non esiste, il negar l'esistenza ai nostri simili senza giusta ragione. Ma qual ragione più giusta di quella del non poterle ben educare? A che vale l'esistenza a' miserabili che, gettati nel mondo privi del debito ammaestramento per viverci bene, corrono alla rovina e finiscono col maledire chi ha lor dato il

giorno? (1) La generazione senza l'educazione (ardisco dirlo) à nulla vale. Ama meglio di essere sterile una madre che di produrre un mostro a cui un membro essenziale manchi del corpo; eppure non v'ha paragone tra un tal difetto e la mancanza della vita morale. Siccome là generazione dà la vita fisica, la vita morale è data dall'educazione; e solo l'unione di queste due vite può produrre l'uomo perfetto secondo le viste della natura. Nè la natura, nè il Creatore vogliono dunque che si dia la vita fisica a chi non si può ben dare quella morale.

Laonde per rattaccare il filo del discorso da me lasciato, ricavo dall'obbiezione fatta un argomento contro la poligamia, cioè l'impossibilità di ben educare tutti i figli che da essa nascono. Questa impossibilità deriva non solo dal difetto d'amore, come già provai, ma eziandio dalla total mancanza del potere le molte volte. Imperciocchè legge di natura è che i genitori educhino in persona la lor prole; è manifesto che nella poligamia (se il suo fine s'ottiene, cioè quello della maggior propagazione, il qual solo fine anche secondo gli avversari la rende legittima) ciò non si può fare; dunque la poligamia anche in questo è contraria alla legge di natura.

Si osservi che siccome nella poligamia il difetto dell'amor coniugale havvi dalla parte del marito come da quella delle mogli, così il difetto dell'amore della prole havvi pure dalle due parti. Le ragioni sono le stesse ne' due casi, cioè la divisione dell'amore dalla parte del marito, la gelosia dalla parte delle mogli, la freddezza in entrambi. Tralascio pure di dire che siccome nella poligamia accade talvolta che il marito ami solo intensamente una moglie e non le altre, così pure i figli di una e non i figli delle altre. Gl'inconvenienti che da queste parzialità nascono sono indicibili, e quantunque dai poeti descritti, non si possono dire dai poeti esagerati. Per vederne la verità basta legger la storia, principiando dalla sacra e venendo fino a quella de' nostri tempi, consultando di più l'esperienza che ce ne dà l'Asia, ove ha per adesso uno sterminato regno la poligamia.

(1) Non è per questa medesima ragione che ogni unione fuori del matrimonio è dalla natura vietata? In tali unioni possonsi i figliuoli generare; ma perchè ciò non basta, e tali unioni non possono di più, sono esse vietate. Si guardino gli avversari dalle funeste conseguenze che possono provenire dai loro principii.

È un vano sutterfugio quello degli avversari che chiamano abusi tali inconvenienti della poligamia e li osano paragonare cogli abusi della monogamia. È questo quasi un voler paragonare gli abusi della società cogli abusi dello stato, detto nel linguaggio moderno filosofico di natura. Anche la vostra società, gridano i difensori di questo stato, ha degli abusi, e dei grandi abusi; che meraviglia se ce' n'ha ancora fuori di essa?

Ma che si risponde a costoro? Paragonate, loro si dice, gli abusi, e vedrete quali siano i minori. Inoltre gli abusi dello stato di natura sono inerenti ad esso medesimo, quando quelli della società provengono dalla corruzione degli uomini. Così pure io parlo ai difensori della poligamia. Non v'ha paragone tra gli abusi della poligamia e quelli del matrimonio uno. E poi gli abusi provenienti dalla poligamia souo ad essa inerenti, e per torli conviéne ostare ai moti della natura, come ho provato; rovesciando cioè tutta quella teoria dell'amore già esplicata ch'è nell'anima nostra. Al contrario gli abusi della monogamia provengono dalla corruzione dell'uomo, e se l'uomo si regolasse interamente secondo la legge dello spirito e del cuore che gli è scolpita nell'anima, la sua unione con una moglie sarebbe per ogni parte perfetta.

Inoltre si agisce di mala fede quando si allegano in campo in disfavore della monogamia i matrimoni i più corrotti che mai esistano, cioè quelli che sono opera della libidine, dell'interesse, del lusso, dell'orgoglio, de' pregiudizi, della prepotenza. Qual meraviglia se da tali mostri, cui la natura e la religione abborrouo unitamente e che per lo più in alcuni versi solo distinguonsi dal libertinaggio pel nome, derivano per abusi de' mostri? Ma questi non sono già abusi del matrimonio, ma sono gli abusi di un abuso; gli abusi di un'opera fantastica e capricciosa fabbricata dal capriccio degli uomiui o dalla loro malvagità. Si doni un matrimonio contratto secondo le viste della natura, cioè l'unione d'un uomo con una donna, unione libera non solo in apparenza perchè ci manca la forza, ma libera nel suo interno e nella sua essenza, preceduta da una giudiziosa scelta fatta da un amor puro, virtuoso e costante, si doni un tal matrimonio e se ne paragonino gli abusi che produrrà (e ne produrrà certo, chè qual è nello stato presente la cosa di cui l'uomo abuso non faccia?) cogli abusi della poligamia, io son contento. Bisogna distinguere gli abusi che

attingono l'essenza di una cosa dagli abusi accidentali; e gli abusi che quasi indivisibilmente col loro oggetto sempre stanno da quelli che accadono solo alcune volte. Concedo che non rendono innaturale una instituzione qualunque, suo abuso sia pur grande, purchè ad essa non inerente. Concedo pure che gli abusi accidentali quantunque inerenti non valgono a disnaturar che che sia. Ma un abuso essenziale inerente basta per rendere innaturale qualunque cosa. Io feci questa distinzione unicamente per far vedere che gli avversari chiamano abusi le qualità della poligamia da cui non può esser disgiunta, senza che cessi d'esser poligamia, come ho provato. Sarà questa una foggia impropria di parlare; e sia: io conchiuderò sempre che tali sono gli abusi della poligamia, che finchè non potrà spogliarsene sarà essa sempre innaturale. Abbastanza è chiarito come non si possono ragionevolmente paragonare gli abusi della monogamia con quelli della poligamia. E poi, non ostante che nella società corrotta i matrimoni si corrompano nella lor base nella guisa che ho detto, molti buonissimi matrimoni si possono ritrovare tra i monogami, e sempre ne furono, come ne attestano le storie e principalmente la scrittura. Ma egli è ben difficile trovare di tal fatta un matrimonio poligamo, quantunque fatto il meglio che si potè. La ragione di questa differenza? È che gli abusi della poligamia sono inerenti alla sua natura, non così quelli della monogamia.

Una obbiezione gravissima che ne fanno gli avversari è l'essere stata la poligamia praticata dai più santi uomini dell'antica legge, Abramo, Giacobbe, David, ecc., onde conchiudono che non è possibile che sia contraria al dritto di natura. Rispondo: 1° la poligamia fu introdotta da un uomo pravo, da Lamech, discendente di Caino, come abbiamo nella scrittura. (*Gen.* IV, 19.) Onde Tertulliano disse: « Numerus matrimonii « a maledicto viro coepit » (*De exhort. castit.*, c. 5), e san Gerolamo: « Primus Lamech sanguinarius et homicida, unam car- « nem in duas divisit uxores. » (Lib. 1, *cont. Iovin.*) Questo pravo figlio di Caino osò infrangere il precetto di Dio e in esso quello della natura che a un sol uomo aveva unita una sola donna, e osò infrangerla senza nessun cenno di Dio (1). Ecco

(1) « Vim passa institutio Dei per Lamech » (*De monog.*, cap. 4), dice Tertulliano.

come la poligamia è stata introdotta nel mondo da un uomo malvagio e accompagnata dalla maledizione di Dio; 2° bisogna distinguere i precetti della legge naturale. Che cos'è la legge naturale se non quella regola scolpita nel cuore dell'uomo, fondata sul divario che passa tra il bene e il male, divario fondato sulla legge eterna, su Dio? Se dunque la poligamia è opposta alla legge di natura è perchè è un male. Ma in che consiste questo male? Havvi indubitatamente tra ogni menoma parte della natura e la legge eterna un necessario ed immutabil rapporto, ne' quali rapporti consistono i primari precetti della legge naturale. Ma, secondo le varie disposizioni delle parti della natura tra di sè, risultano altri rapporti, non già necessari e immutabili direttamente, secondo la legge eterna, ma bensì secondo la natura com'è; in guisa che, posto lo stato della natura dal quale risultano, sono immutabili; ma cangiato quello, anch'essi cangierebbono. Ora i precetti che risultano da tali rapporti sono i precetti secondari della natura. Onde si vede come i precetti primari provengono dai rapporti che passano tra la natura dell'universo e l'eterna legge, e i precetti secondari sono un necessario effetto dei rapporti esistenti tra le varie parti della presente natura, dal che proviene che l'immutabilità dei precetti primari fondandosi sull'eterna legge è assoluta, e quella dei precetti secondari fondandosi sullo stato presente della natura è relativa. Ma sì i primi che i secondi precetti sono ugualmente fondati sull'eterna legge e scritti nel codice della natura dalla medesima mano ed obbligano ugualmente.

Quantunque in pratica non si possa ben fissare il termine che i primari precetti dai secondari divide, in alcune individuazioni si può aver tal certezza; e comechè molte oscurità ci si trovi, non cessa quella distinzion de' precetti d'essere reale. La quale premessa, agevolmente si scioglie la sopramentovata obbiezione. La poligamia è proibita da un precetto secondario della natura. È facile a provarlo. La poligamia, come noi lo abbiamo provato, è inibita dallo stato dell'uomo in cui fu creato da Dio; perchè in tale stato nella sola monogamia l'uomo può ottenere perfettamente, per quello che quaggiù si può, alcuni fini prefissi dalla natura al matrimonio, cioè il mutuo aiuto e l'educazione della prole. Tale è dunque la presente natura che nella poligamia sortir non si possono tali fini dall'uomo. Ora

tali fini essendo necessari al matrimonio, secondo la disposizione della natura, ne siegue che dalla lor mancanza la natura resta offesa. Ma il non potersi sortir tali fini nella poligamia, dipendendo dalle disposizioni attuali della natura che noi abbiam dichiarate, ne siegue che, cangiate queste disposizioni in cui sta la causa dell'impedimento de' fini, questo verrebbe tolto. La poligamia non è dunque assolutamente innaturale; è innaturale posto lo stato presente della natura. Epperciò chiaro risulta l'errore di alcuni de' nostri avversari, i quali credono di rovinare la nostra opinione coll'allegare l'esempio de' patriarchi poligami e col soggiugnere che in materia di precetti naturali dispensazione non dassi; onde, se dispensati furono da Dio i patriarchi dal divieto della pluralità delle mogli, questo divieto non è del codice naturale. Certo dispensare nè anche può Dio da' precetti naturali nè primari, nè secondari, rimanendo la loro natural forza; imperciocchè tale dispensa sarebbe un rovesciamento dell'ordine eterno di Dio. Ma togliendo Dio la loro forza naturale ad alcuni precetti di natura può dalla loro osservanza gli uomini dispensare. L'ordine eterno, che è Dio stesso, è immutabile; onde Dio non può dispensare dai precetti primari di natura, come quelli che hanno immediatamente in quell'ordine la loro base. Riguardo ai precetti secondari, quantunque siano essi pure fondati sulla legge eterna, nulladimeno hanno un medio tra sè ed essa, il qual medio è lo stato attuale della natura. Cambiando adunque questo stato attuale, Dio può dispensare dai secondari precetti, o, per meglio dire, può cangiare lo stato attuale, e cangiandolo, vengono tolti i precetti che ridondavano dallo stato attuale e postivi invece altri precetti; onde, propriamente parlando, allora non ci ha più dispensa; ma la dispensa da Dio fu fatta nel cangiare un tale stato.

La poligamia è vietata da un precetto secondario; onde per renderla licita basta la mutazione de' rapporti su cui essa è fondata. Ho accennati alcuni di questi rapporti della nostra natura, ond'è resa illegittima la poligamia; ma Dio solo li può conoscere e tutti e in intero. Manifesto è dunque essere possibile che Dio dispensi gli uomini dal divieto della poligamia, quantunque questo divieto si contenga nel codice naturale. Ecco già fatto un gran passo che val di risposta alla maggior parte della obbiezione degli avversari, e che toglie ogni ambi-

guità, mostrando come quando si dice che Dio può dispensare dai precetti secondari della natura, s'intende di dire che Dio può mutare i rapporti su cui si fondano tali precetti.

Giova allegare un esempio di quanto si è detto. L'omicidio è contrario alla legge di natura; eppure è lecito di uccidere l'omicida. Da che proviene questa dispensa intorno al naturale precetto di non uccidere se non dalla mutazione de' rapporti che ne facevan la base? Io ho dalla natura il diritto che sia rispettata mia vita; chi me la toglie dunque infrange la legge di natura che ridonda dal naturale mio diritto. Ma io attento alla vita di un mio simile senza niun diritto, e così perdo il diritto che venga rispettata la mia. Ecco a mio riguardo cangiati i rapporti che ho cogli altri uomini; ecco come è ora lecito ad essi verso di me quello che prima far non poteasi senza delitto. Così nella stessa guisa, tolti i rapporti che rendono illegittima la poligamia, rimane essa lecita. La differenza che passa tra il primo esempio e questo secondo di cui si tratta, è che nel primo dall'uomo solo si possono cangiare i rapporti che sono di base alla legge del non uccidere, perchè tali rapporti dipendendo da un dritto son sottoposti alla libertà dell'uomo; quando nel secondo caso i rapporti che rendono illecita la poligamia si possono cangiare da Dio. Il precetto che proibisce l'omicidio è de' primari, perchè essendo immediatamente fondato sull'eterna legge non si possono mutare i rapporti su cui è fondato senza sconvolger l'ordine eterno; onde da esso non può Dio dispensare; ma il precetto che proibisce la poligamia essendo secondario, Dio può dispensare da esso.

Riman che si provi avere realmente Dio dispensati i patriarchi dalla legge vietante la poligamia. Propriamente ciò non spetta più a questo luogo, in cui per rispondere agli avversari si trattava solo di dimostrare che il poter Dio permettere la poligamia non prova punto che la poligamia non venga vietata dalla legge di natura. Questo si è già fatto, e qui non fa più d'uopo investigare se tal possibile permissione della poligamia da Dio sia stata talvolta messa in opera. Nondimeno, siccome staute i principii che abbiamo posti con poche parole questo punto si può discutere, e d'altra parte taluni potrebbero prendere il silenzio come una prudente ritirata in mancanza della buona causa, dirò sopra tal proposito alcune parole.

Il popolo di Dio, eletto già da lui avanti il diluvio nella per-

sona di Set e de' suoi discendenti (laonde i posteri di Caino sono chiamati *uomini* o *figli degli uomini* nella Scrittura (*Genesi* VI, 2, 4), e i posteri di Set *figliuoli di Dio*, parole che indicano chiaramente il governo teocratico particolare che ebbe in sorte la famiglia di Set, che, essendo i sudditi eletti figli del loro re, i discendenti di Set governati da Dio come da un re civile eran detti figli di Dio, e al contrario essendo la natura umana corrotta, *uomini* o *figli degli uomini* eran detti i figli di Caino che avevano per re un uomo), e dopo il diluvio nella famiglia di Abramo era retto in modo speciale da Dio, il qual modo, ridotto poi a' tempi di Mosè ad un regolato governo civile, suolsi chiamare *teocrazia*, che suona *amministrazione di Dio*. Di questo governo la scrittura dà moltissime prove. Imperciocchè veggiamo che Dio dona a Noè e alla sua famiglia appena uscita dell'arca de' precetti in forma di legge, aggiugnendo la pena a' trasgressori; e ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe nei loro bisogni sovviene, e o con angelo o egli in persona dà avvisi a viva voce, ingiunge comandamenti, pene minaccia, e guiderdoni promette; li sovviene ne' perigli, li consiglia ne' dubbi, conversa con essi, ode le loro suppliche, esaudisce le loro domande, li conduce nei loro viaggi, comanda loro giornalmente per così dire che cosa debbono fare. Tutti questi provvedimenti mostrano in Dio cosa più speciale del governo che come buono e giusto esercita su tutto l'universo, su ogni creatura; e questo reggimento speciale non è altro che la teocrazia. Basta la certezza di una tal nozione per poterne inferire che a questi patriarchi la poligamia fu dal Creatore permessa.

Quegli uomini santi diffatti, che conversavano con Dio come col loro principe o piuttosto ancora come col loro padre, e ne ubbidivano riverentemente i cenni, a lui si confidavano, affrontavano perigli, erravano pellegrini sulla sua parola, insomma avevano quella vivida fede a cui la forza giustificante attacca l'apostolo nel mentre che la commenda, tali santi uomini sicuramente non abbracciarono uno stato innaturale qual è la poligamia, senza che un cenno di Dio li sospingesse e cangiassero quello stato in un regimiue conforme alla natura. Il supporre il contrario è un accusare que' giusti padri d'Israele e con essi Dio. Giacchè, ancora che si supponesse avere i patriarchi così turpemente errato coll'abbracciar la poligamia senza alcun cenno del loro Signore e così violar la legge della natura, perchè mai di tanto

crime non leggiamo noi avereuli Dio ripresi? Anzi invece di riprenderli ne li approvò tacitamente, e leggiamo che promise ad Abramo di prosperare Ismaele figlio di lui e di Agar, e prosperò grandemente Giacobbe quantunque marito di quattro donne. Se una particolare dispensa data da Dio non escusasse dal peccato que' patriarchi, converrebbe per evitare eccessi maggiori tener la scrittura come mancante nelle cose le più essenziali e più atta a corrompere i costumi ed i buoni. Tace essa è vero molte cose, ma tace quelle che sono inutili o per lo meno non necessarie. Ma, se i patriarchi peccarono nell'esser poligami, perchè mai dal suo racconto si ricava laude piuttosto che biasimo di questo trascorso?

Ecco come, quantunque espressamente la sacra scrittura non profferisca la permissione data da Dio agli uomini di essere poligami, nondimeno non si può accusar di silenzio su tal materia, perchè abbastanza si fa intendere. I patriarchi erano uomini virtuosi, illuminati e retti in guisa particolare da Dio; dalla scrittura appare che per lo meno non furono biasimati da Dio per aver avuto tre mogli: queste tre cose sono certe, e non sarà per essi evidente la quarta, che la poligamia fu lecita ad essi?

Ebbene, dirà taluno, appunto da quelle tre cose si deduce che la poligamia non è contraria al diritto di natura, e la conclusione è naturale. Invecechè, per conchiuderne il contrario, bisogna ricorrere ad una dispensa di Dio, e, per provar l'esistenza di questa dispensa, bisogna supporre ciò che è in questione.

Ma svanisce il prestigio di questa cavillazione osservando come gli stessi avversari, con tutte le loro pretensioni, non istanno meglio di noi. Se non vogliono manifestamente contraddire alla scrittura, alla religione, al vangelo, ancorchè sostengano che al dritto naturale non è la poligamia contraria, fa d'uopo che concedano essere bensì contraria alla primitiva divina istituzione del coniugio, e sì in questo consentono tutti. Ora, per escusare i patriarchi dal peccato di aver violata la divina legge, non fa egli pure d'uopo di ricorrere ad una dispensa divina? Lamech fu un uomo malvagio ed institutore della poligamia. O conviene fare dei patriarchi tanti Lamech, o ricorrere alla dispensa divina. E, comunque s'interpretino i padri, non si può negare che non abbiano tale dispensa asse-

rita. I nostri avversari cadono così nell'inconveniente che a noi rimprocciano. L'obbiezione che ne fanno perde interamente la sua forza. Ma è forse un inconveniente il ricorrere alla divina dispensa? Lo potrebbe essere quando fossimo costretti a fabbricarla su semplici supposizioni; ma la scrittura parla assai chiaro, come abbiamo veduto.

Ma l'argomento tratto dalle sacre pagine parrà ancor troppo tacito e indiretto: eccone un altro dalle stesse sacre pagine ricavato, ma più chiaro. Iddio promette ai patriarchi una progenie numerosa come l'arena del mare e le stelle del cielo; ma come aver potevasi una tal successione senza la poligamia? Dio loro predice che il Messia nascerà da essi: qual incentivo maggiore di questo per accelerare la propagazione della loro stirpe? In queste parole di Dio unite a tutto il contesto parmi di leggere espressamente accennata ai patriarchi la poligamia come cosa lecita dall'Ente supremo.

E, abolendosi i precetti naturali secondari colla mutazione dei rapporti che loro servon di base, acciocchè fosse resa legittima la poligamia bastava che Dio in qualche guisa lontani ne togliesse gl'inconvenienti che innaturale la rendono. Ora nulla di più congruo di questo, mentre Dio dirigeva le patriarcali famiglie con modo particolare, e nulla di più vero, mentre ne leggiamo i fatti espressi nella sacra storia. Agar ingravidata da Abramo, disprezzando la sua padrona, n'è castigata, onde prende la fuga: ecco l'inconveniente della poligamia; ma Dio ci pone tosto rimedio: un angelo consola la donna fuggitiva, e umile e pentita a Sara la ritorna. Dopo aver partorito Ismaele, per giusti motivi è cacciata di casa da Abramo: ma Dio la toglie dalla disperazione in cui era immersa, e ad essa sovviene ed al figliuol suo. Giacobbe, amando Rachele e non curando Lia, mostra un grande inconveniente dell'avere più mogli; ma Dio accenna che non disapprova la poligamia in Giacobbe, perchè ingravidando Lia e rendendo sterile Rachele, raggiusta le parti, toglie il disordine grave che era per sorgere, e ritorna a quella famiglia la pace.

Chi non vede in tutte queste circostanze non a caso manifestateci dallo Spirito Santo la provvida mano di Dio che toglie i disordini innaturali della poligamia, perchè da esso approvata? E se non leggiamo la stessa provvidenza espressa intorno a tutti i disordini che suol partorire la pluralità delle

mogli, ne bastano quei pochi riferiti cenni per conoscere la mano divina e per persuaderci che, quantunque l'Altissimo non abbia tolto affatto ogni difetto dalla poligamia dei patriarchi, perchè anche la monogamia, a cagione della corruzion degli uomini, non ne va esente, tolse o moderò almeno quei disordini che altrimenti avrebbero violata la legge della natura. Dalle surriferite circostanze espresseci dalla scrittura intorno a varii disordini nati dalle poligamie dei patriarchi si ricava come sì piccole cose, se non fosse stato della special provvidenza di Dio, avrebbero partoriti mali enormi; ma Dio impedì tali eccessi, perchè non voleva che la poligamia di quei santi uomini si opponesse alla natura. E chi oserebbe dire opporsi alla natura la poligamia quando Dio volesse sempre impedirne i disordini o torli appena nati in quella guisa ch'ei fece? Ma Dio lo fece allora, perchè la sua bontà volea in breve tempo racquistarsi quegli adoratori che la sua giustizia avea col diluvio tolti dal mondo, e amava di estendere il suo caro popolo sopra la terra. Onde la permissione della poligamia ebbe vigore finchè durò l'antica legge e si conservò per tradizione, perchè Dio sempre specialmente al suo popolo provvide. Onde vediamo che anche a quei tempi in cui la teocrazia civile era estinta, ai tempi cioè dei re, Dio, per mezzo dei sacerdoti, dei profeti, e anche talvolta per angeli, parlava ai buoni principi, li soccorreva nelle disgrazie e rimediava ai disordini di tutto il popol suo.

Ecco com'è sciolta l'obbiezione tratta dall'esempio dei patriarchi.

Osservai come gli stessi avversari sono costretti a confessare che i patriarchi non poterono esser poligami senza permissione divina; perchè, quantunque essi nieghino che sia la plurità delle mogli innaturale, concedono ch'è opposto alla istituzione di Dio. Ora, trattandosi di simili primitivi ordinamenti fatti da Dio riguardo all'uomo nel crearlo, non so come distinguano l'instituzione di Dio da quella della natura. Ciò ha origine nel far della filosofia una scienza tutta a parte dalla religione, quando l'una è indivisibil dall'altra, e in alcuni punti sono amendue una stessa cosa. Io tengo per certo che sia impossibile il ben disertare sopra l'origine della società e degli umani diritti senza attenersi ai primi capitoli della *Genesi*, in cui colla storia dell'uomo si pone la base delle scienze che trattano dell'uomo, e

già, se stiamo all'esperienza, nulla v'ha di più certo, i genii più elevati senza quel fondamento avendo partorito i più assurdi sistemi. Così nella nostra quistione ogni difficoltà sparisce se ci atteniamo al semplicissimo racconto della Genesi. Infatti su qual fondamento posano gli avversari quella loro distinzione d'instituzion naturale e d'instituzione divina, onde poi asseriscono che la poligamia, quantunque opposta a questa, non è a quella contraria? Non è già che Dio non abbia dati dei precetti positivi; ma, quando egli dà precetti positivi, li dà per tali, li correda di tanto che basti per non confonderli coi naturali. Ora si mostri alcun cenno della scrittura che mi accenni che l'unità coniugale fu solo un positivo precetto? Al contrario il contesto della Genesi mi dimostra come Dio non fu che, per così dire, ministro della natura da lui creata, non fe' che da' suoi principii dedurne le conseguenze nell'istituire l'unità del coniugio. Non è innegabile e conceduto da tutti, salvochè da qualche gnostico o manicheo, che il matrimonio in essenza è non meno d'instituzione naturale che di divina? Ora, ciò conceduto, non si può negare lo stesso della sua unità. Dio, nello stesso tempo e nella stessa guisa che instituisce il matrimonio, instituisce la sua unità; egli dice: *non est bonum esse hominem solum*, e tosto soggiunge: *faciamus ei adiutorium simile sibi*. Il Creatore, che, creato il mondo e tutto ciò che contiene, fissò tra le sue parti i rapporti risultanti dalla loro naturale, non potè, instituendo il matrimonio, non instituirlo nella foggia di natura, e di rendere questa foggia immutabile. Quando disse: *non est bonum esse hominem solum*, non fece altro che, come autor dell'uomo, conoscere i di lui bisogni, e, formando la donna, non fece che provvederci. L'unità fu la foggia del coniugio che scelse, come la sola da tanto per soddisfare ai bisogni dell'uomo. Onde Adamo pronunziò queste parole, che sono il codice della natura, come quello della legge divina intorno al matrimonio: « Homo... adhaerebit uxori suae: et erunt duo in « carne una. » L'unità del matrimonio non potrebbe essere più chiaramente manifestata di quello che lo è in quei termini. Gli avversari, per eluderne la forza, non hanno che a rispondere se non se quelle parole: *importare unicamente l'instituzione divina, non la naturale;* ma non si possono esprimere le angustie in cui per ogni parte, appigliandosi a tal sotterfugio, si gettano. In quelle parole, ugualmente che l'unità, viene esposta l'indisso-

lubilità del matrimonio, la soggezione dell'uomo alla donna, il debito dei coniugi, ecc. Ora, se l'unità non è di precetto naturale, forza è dire che nemmeno queste altre doti del matrimonio lo siano, ma tutte siano precetti positivi; assurdo da chiunque ha senso disapprovato. Oltre questo non v'ha altro mezzo.

Si dirà forse che l'indissolubilità del coniugio, il debito dei coniugati, la preeminenza dell'uomo, ecc., sono di legge naturale, perchè ciò ne viene con mille argomenti dalla ragion comprovato? Nulla di più vero; ma che ne siegue? E l'unità non è forse con egual voce intimata dalla nostra ragione come dal nostro cuore? La scrittura in quel luogo non fa che esporci la legge di natura, e niente ci dice che non sia espresso nell'anima nostra. Ma, siccome i lumi che ricaviamo da questa sono dai disordini della corruzione offuscati, onde circa le più patenti verità, colla sola ragione per duce, ci gettiamo in dispute interminabili, nulla v'ha di più congruo che di ricorrere alla scrittura in quelle cose di cui ci parla, e sulle sue decisioni, come su fermissima base, posare i nostri ragionamenti. Così giova non solo l'unità, ma l'esistenza stessa del coniugio, e ogni altra essenziale sua dote, quantunque dimostrataci dalla ragione, riconoscere espressa nella scrittura, dove lo Spirito Santo ci narra l'instituzione del matrimonio fatta dall'autore della natura. Felici noi se in tutte le nostre ricerche avessimo la decisione della Scrittura su cui riposarci! Ma in quello che importa la chiesa ed essa ci bastano: il rimanente è unità in questo mondo: tale scienza Dio ce la riserba pel cielo.

E qui, avendo riferite quelle parole della scrittura: *faciamus ei adiutorium simile sibi*, mi sovviene di un grande argomento contro la poligamia, cioè dell'eguaglianza del matrimonio incompatibile colla pluralità delle mogli. Eppure quella uguaglianza è naturale, e Adamo lo accennò quando disse: *et erunt duo in carne una*, e dopo di lui il Redentore e l'apostolo chiaramente la espressero. Veramente l'eguaglianza del matrimonio non è perfetta, essendo l'uomo superiore alla donna; ma questa disuguaglianza, che non attinge l'essenziale del coniugio, è voluta dalla natura e da Dio. La vuole la natura, che ha fatto l'uom superiore alla donna; a quegli diè il comando e a questa l'ubbidienza. La vuole Dio, sì coll'aver prima creato l'uom della donna, sì coll'aver tratta la donna da una costola dell'uomo:

laonde Adamo profferì quelle parole : « Hoc nunc os ex ossibus « meis, et caro de carne mea : haec vocabitur virago quoniam « de viro sumta est. » Ed essendo questa disuguaglianza fondata nella stessa natura, essa è ottima, e il torla sarebbe un torre l'ordine naturale. Pare che in essa l'armonia del matrimonio consista, in cui, mediante l'unione dell'uomo e della donna ordinata con leggi fondate sui varii rapporti della diversità dei due sessi, si viene a formare un tutto perfetto in sè per la simmetria delle parti. Ma questa disparità non rompe la uguaglianza fondamentale del matrimonio. Il diritto del debito dei coniugi è uguale in amendue : uguale è la legge d'amore ; uguale è il precetto di fedeltà, e l'unità v'ha da ambe le parti. Ecco la legge della natura : non ne sminuisce punto la forza l'esempio degli uomini che, per esser portati all'eccesso e al disordine, anche in questo violano il codice naturale col volerlo troppo osservare.

Appo immense nazioni il sesso debole è dal sesso forte tiranneggiato e tenuto quasi come d'un'inferiore natura, al paro dei bruti ; ma ciò può a noi valere per dimostrarne che una certa quale disuguaglianza v'ha tra l'uomo e la donna. L'uomo non può scostarsi dalla legge di natura se non mediante gli eccessi, onde anche il male che opera non differenzia per la natura positiva dal bene, epperciò si scorge l'impronta della natura nella stessa violazione che noi facciamo delle sue leggi. La tirannia con cui presso le barbare nazioni sono tenute dal viril sesso le donne, tra la corruzione che n'è l'origine, fa vedere che alla femmina è l'uomo superiore per natura. Se vogliamo però sapere questa superiorità in che consista, appelliamoci alla scrittura. In essa la vediamo espressa, ma espressa congiuntamente all'unità del coniugio. Dobbiam dunque dedurre che la disuguaglianza del matrimonio non si oppone alla sua unità. Si oppone essa forse all'uguaglianza dei diritti ? Si oppone essa forse all'eguaglianza dell'amore ? No certo; e perciò nemmeno all'uguaglianza dell'unità. Qual sofisma è mai dunque il dedurre che la poligamia è lecita perchè all'uomo è inferiore la donna ! Ma non può forse un uomo fecondare più donne ? La superiorità di lui dunque è tale che autorizza la poligamia. — Ho già mostrato abbastanza come l'essenziale del matrimonio non solo nel carnale atto consiste. Consiste nell'educazione, e questa riesce manca e imperfetta nella poligamia. Consiste nel-

l'amore, e l'amore non può legare più donne ad un sol uomo. Sia che al corpo di più donne basti un sol uomo; ma basta forse al loro cuore? Il bene del matrimonio, il mutuo aiuto non consiste più nell'union dei cuori che nella unione dei corpi? Perchè mai, se non per questo, gli stessi pagani hanno conosciuto che senza amore il matrimonio non è che un legittimo meretricio? Ora l'amore vuole uguaglianza; ognun consulti il suo cuore e sentirà la verità di questa asserzione. La donna dee ubbidire all'uomo; ecco in che gli è inferiore secondo natura. E in prova di che la natura ha stampato nel cuor della donna coll'amor verso l'uomo il sentimento della propria debolezza e della virile superiorità in note sì chiare che per una buona moglie amante del marito suo non v'ha giogo più soave di quello della coniugale ubbidienza, e sì caramente il sopporta che doloroso le sarebbe il restarne priva. Ma se l'ubbidire al marito le è sì grato, sarà forse lo stesso del vederlo in braccio ad altri amori? Se l'orgoglio è nel suo cuore coniugale estinto, estinta sarà pure la gelosia? Ben lontano; in questo si vede che la voce della natura è diversa, e che una moglie, se è amante, quantunque sia soggetta all'uomo e lo riconosca di tutto cuore a sè superiore, ama di amarlo sola e di esserne amata sola; e l'uomo stesso nelle braccia di una casta moglie trova quell'ineffabil piacere e soavità che indarno cercherebbe in più donne. Non solo dunque una donna basta all'uomo, ma nuoce il soverchio. Direi anzi che una donna basta e più donne non bastano; nè spiaccia questo disordine di voci, che è verità di sentimenti. L'uomo nella mediocrità può passarsela lieto e tranquillo; ma, se ne va oltre i termini, cade nell'eccesso, che non ha fine e non può dargli quella quiete in cui può solo esser contento. Così con una sola moglie un marito prova tutte le possibili dolcezze che il coniugio dar possa, e le perde tutte se vuole aumentarle col numero delle consorti.

LA MORALE DEGLI ANTICHI FILOSOFI MANCA DI FONDAMENTO.

La morale degli antichi filosofi è bella, giusta, nobile, vantaggiosa, tutto ciò che si vuole, ma manca di fondamento. Si legga Cicerone nel suo trattato *Degli Uffizi*: gran belle cose ci sono dette e degne di essere ammirate; ma, per essere con-

vinto il lettore, mancherà sempre una cosa, cioè la ragione, che primieramente obbliga all'adempimento di tutti i doveri. Si girino e rigirino i sistemi dei filosofi intorno alla sorgente dell'obbligazione, sarà sempre mal ferma la sua base senza della religione. E, senza ricorrere ai ragionamenti, egli è un sentimento atto a sentirsi da tutti, che la base di una scienza tanto grande, tanto necessaria qual è quella della morale, dee essere non meno necessaria e grande, dee essere un Dio: ogni altra supposizione lascia l'anima vuota, e malcontenta e costernata, per così dire, l'umana ragione. Lo stesso incredulo, quando nel suo gabinetto freddamente ragiona, non può a meno di non in sè confessare che bella cosa per la morale, per la società, per le leggi sarebbe l'esistenza di un Dio. Ora quella religione, che può essere di soda base alla morale, non l'aveano i gentili, ed il gran Cicerone medesimo spesso su tale proposito vacillava. Il vangelo è per eccellenza quella religione.

DELLO STUDIO DEL CUORE UMANO.

Difficilmente un empio potrà fare lo studio del cuore umano, non già quale può fabbricarsi dalla sua fantasia, ma quale è realmente. La ragione ne è chiara; è che l'empio non è tale se non per aver soffocata mille volte la voce del cuore che lo rimproverava della sua empietà, onde giunge alla fine o a non aver più cuore o ad avere un cuore depravato e sensuale. I mostri prodotti da una immaginazione sregolata nel principio sono solo fantastici, ma poco per volta estendono più oltre il loro dominio e s'impossessano di tutto l'uomo. Come potrà dunque studiare il cuor dell'uomo colui o che più non ne ha, o che ne ha uno guasto e contaminato? Il più che costui possa fare è di dipingere il cuor non della natura, ma dell'arte, e, qual novello Lucrezio, crear bizzarramente un ordine novello di cose. All'opposto un'anima pia e virtuosa scopre in se stessa i più nascosti segreti, e sente quel miscuglio della natura innocente e della natura corrotta, quella pugna della concupiscenza e della grazia in cui tutta consiste la magia del cuore umano. Dessa è semplice, e già è noto che Dio fa dei semplici le sue delizie. Dessa è virtuosa, e batte la retta strada chi va per la via della virtù. Se il Creatore del nostro cuore ne fa

conoscere a taluno i veri moti, non è già a colui che più non li possiede o gli snaturati, ma bensì a quegli che se ne serve per lo suo bene e per la gloria di Dio. E questo fluisce dalla pura natura dell'uomo, la quale ha la coscienza di se medesima quale ella è, epperciò mal si conosce se è mal concia, bene se è ordinata. Non è però che il giusto sempre possa esprimere la tela del suo cuore; ma è certo che, quantunque sempre non possa significarla colla lingua, la sente entro dell'anima in cui si contiene; quando l'empio o, per servirmi del sacro linguaggio, lo stolto, che non ha che disordine, non altro che disordine sente, o, se talvolta afferra la giustezza di qualche sentimento, ne confonde ben tosto i rapporti, ne rovescia i principii, e non serve per lui la scoperta di tal verità che a convincerlo d'errore e a porlo in contraddizione con se medesimo. Non è vero che, se potessimo leggere negli occhi dei mortali lo stato dell'anima loro, non iscorgeremmo nell'empio che disordine, e nell'uom pio che la pretta natura?

Quantunque, come abbiam detto più volte, lo spirito senza del cuore e il cuore senza lo spirito non valgano che ad indurre in errore, e la verità non si trovi che collo spirito e col cuore unitamente, nondimeno pare ancor più pericoloso che il mancare di spirito o averlo disordinato il patir difetto o inordinatezza nel cuore. La ragione si è che Dio diede all'uomo per guida più il cuore che lo spirito, benchè gli abbia dati sì l'uno che l'altro.

L'ORATORE DEVE GUARDARSI DAL DISORDINE E DALL'ESAGERAZIONE.

Gli uomini sono sempre soliti a cadere negli eccessi sì nei pensieri come nelle brame, nelle parole e nelle azioni. Date all'uomo a conciliare insieme due verità contrarie a due opposti eccessi, e ci penerà grandemente; qual ne è la ragione? È che, trattando l'una, corre sempre pericolo di esagerarla a pregiudizio dell'altra. Onde fate la prova di dargli una di queste materie perchè le tratti assai ampiamente in un discorso: io dico che egli è un grand'uomo se non l'esagera a segno di cadere nell'eccesso. Se a un tal crociuolo si ponessero le produzioni che abbiamo di molti anche celebri cristiani oratori,

pochi io credo ne sosterrebber la prova. Eppure tal grave difetto dee con tutta la possibile diligenza fuggire l'oratore evangelico, come quello che espone non già la propria parola nè quella di questo mondo transitorio come una scena, ma la parola eterna che mai non passa, e sola sta immota a considerare la propria stabilità e il fine di ogni altra. Grandemente avverta perciò il cristiano oratore a fuggire l'esagerazione, come uno dei più sacrileghi abbigli di quel verbo che deve passare per sua bocca. Imiti l'avvertenza grande che ebbero intorno di questo gli apostoli e i santi padri. È ammirabile il ragionamento che san Paolo fa ai Corinti intorno alla verginità e al matrimonio, e tra gli altri pregi havvi quello di una precisione e di una giustezza a non poter dire di più, imperciocchè fissano ben la nozione d'una cosa, come dell'altra usa ad ogni momento tutti i riguardi possibili, perchè non paia che, lodando il matrimonio, diminuisca la lode alla verginità, o, commendando la verginità, denigri il matrimonio. Simili squisiti esempi si ritrovano pure nei santi padri, e principalmente nel primo di essi in fatto di eloquenza, in san Giovanni Grisostomo. Questa cura è indispensabile, quantunque l'averla e il riuscirci importar deggia certamente molta fatica, massime negli uomini eloquenti, ai quali nulla havvi di più facile che lo esagerare. E qui si dee compiangere un difetto della nostra corruzione, da cui pur troppo l'eloquenza viene macchiata, e per cui è tacciata di essere opposta alla verità semplice e nuda.

L'oratore si asterrà da un tal difetto facendo la rassegna di tutti i pensieri della sua predica, e interrogandoli, per così dire, ad uno ad uno se non denigrano o toccano alcun'altra cattolica verità. Questo si potè da lui fare dopo aver composto il sermone, perchè l'applicarsi ad un tal esame nel comporlo non sarebbe che un perdere le idee e il fuoco e quel certo quale impeto del cuore che detta, tanto essenziale alla eloquenza. Nondimeno anche nel comporre può aversi qualche avvertenza, massimamente in generale e sulla sostanza di ciò che si dice, altrimenti si correrebbe pericolo di dover rifare tutta la predica intera o buona parte di essa, lo che, oltre l'essere di doppia fatica, è di nocumento all'arte e dà un non so che di sconnesso e di affettato al discorso, quando tutto esser dovrebbe fluido e naturale. Onde s'impari da principio a saper moderare il cuore e la fantasia anche nel fuoco e nell'impeto del di-

scorso, e non ad uscire dal seminato, imperciocchè l'estro di un predicatore cristiano dee essere ben diverso da quello di un lirico vate. Quando si scrive un discorso bisogna pensare all'unità del punto che si prefigge, alla sua natura, a' suoi confini, e non si debbono far digressioni. Le digressioni possono esser lecite e commendabili in un'opera di lettura, cui si può dare più attenzione e che si può leggere a diverse riprese (1). Ma un sermone fatto per esser udito deve esser breve e chiaro, perchè, se si perde il filo del ragionamento, o non s'intende bene ciò che si dice, come farà il povero uditore a ritornare indietro sui passi dell'oratore?

Per evitare tutti questi inconvenienti sarebbe bene che avanti di comporre la predica si osservasse ben bene il soggetto di essa, se ne studiasse la natura, se ne fissassero i confini e si ponesse mente alle esagerazioni di cui è più capace e alle verità cui corre pericolo d'intaccare. Così riguardato intorno ad ogni parte dall'oratore il suo soggetto, il fuoco della composizione non nuocerà più grandemente alla precisione, alla giustezza ed alla unità del suo dire, quantunque debba poi, terminata la composizione, farne a sangue freddo accurata rivista. A tutto ciò fa d'uopo assuefarsi appunto nelle prime composizioni, imperciocchè allora l'arte passa in natura, e tutte queste avvertenze che si acquistarono da prima collo studio, divengono uso e si mettono poi in opera quasi senza punto pensarci sopra.

Per non ledere la precisione e la giustezza del discorso, e non rompere l'unità o perdersi in digressioni, fa d'uopo nel comporre di non adottare tutti i pensieri che alla penna appre-

(1) Le digressioni sono nell'eloquenza ciò che gli episodi nella poesia. Nei poemi epici fatti per esser letti con proprio comodo e di lunga lena gli episodi stanno bene; ma chi li può sopportare in una tragedia fatta non per esser letta, ma per essere rappresentata sul teatro? L'Alfieri, che operò rigorosamente sul teatro questa riforma, non fece che arrendersi alle voci della natura. Così, quantunque le digressioni siano ottime nei trattati eloquenti e filosofici, nell'arte oratoria si debbono intralasciare come ornamenti intempestivi. Tuttavia devesi prendere guardia a non torre alcune cose ottime e congrue al soggetto per lo scrupolo che siano digressioni. La pratica può in questo come in ogni altro ammaestramento, molto più che la teorica, fissare i confini che dividono le digressioni riprensibili sul pulpito da ciò che non lo è.

sentansi. Oltrechè lo scrivere tutto confusamente nuoce al buon gusto, ed è un imitar lo stile di Seneca, il quale par che non voglia mai perdere un suo pensiero qualunque siasi, nulla v'ha di più opposto che questo alla aggiustatezza, alla precisione, alla oratoria unità. È indicibile il dire qual disordine produca un tal pessimo vizio non solo nei discorsi oratorii, ma eziandio in tutti gli altri, perchè dal più al meno l'ordine è in tutti necessario. Si perde la connessione delle idee, si esce totalmente fuor di proposito, onde riesce impossibile poi il rattaccare il filo del ragionamento.

Si guardi adunque lo scrittore non solo nelle composizioni oratorie, ma principalmente in esse, dal tener dietro al disordine del suo capo, cosa sopportabile appena in un poeta e nemmeno in ogni genere di poesia. Onde, quantunque talvolta possano esser lecite le digressioni, nol sono quelle mai che non appartengono o appartengono solo ben indirettamente alla materia di cui si tratta, che fanno perdere il filo del discorso e che sono troppo lunghe. Questi tre inconvenienti si debbono evitare nelle digressioni: però nelle composizioni oratorie, come osservai, è illecita qualunque digressione propriamente detta.

Qual cosa più facile che fare un grosso volume scrivendo alla rinfusa tutti quei pensieri che si affacciano ad una mente agitata? Ma un ammasso sì indigesto di idee sarà una compilazione, ma non mai un libro filosofico od eloquente. Viene ammirato grandemente il Montaigne anche nello stesso disordine che regna da capo a fondo nell'opera sua: io confesso che questo autore è stimabile per molti pregi; ma, con buona sua pace, se invece di cucire tutti que' suoi rotti pensieri l'uno coll'altro, come s'esprime egli medesimo d'una maniera sì rotta, avesse messo un po' d'ordine nell'opera sua, io gliene saprei maggior grado. La naturalezza regna nell'opera sua; ma regnerebbe ugualmente, anzi di più se in ordine naturale fossero legati quei naturali pensieri e sentimenti. Egli si scusa sulla poca sua memoria, sulla brevità del suo tempo e su simili baie; ma tutto ciò poteva mai essere cagione, per esempio, che desse ad alcuni capitoli un titolo di cose di cui in quei capitoli non si dice parola? Puossi supporre che, avanti di stampare i suoi *Saggi*, il loro autore non ne facesse rivista? Questa *bonarietà* si scorge essere affettata da ogni lettore anche non *bonario*

come il Montaigne. È manifesto che questo scettico filosofante si burlò del pubblico dando alla luce il suo libro, sì per l'ordine con cui lo scrisse, sì per la materia di cui riempillo, ed il suo orgogliuzzo filosofico godette nel vedersi leggere con tutta la noncuranza che l'accompagna, e rise la sua parte nel vedere il povero pubblico a restare d'intanto intanto deluso e beffato nella lettura di quel zibaldone. Ma, nel mentre che io accuso gli altri di disordine, sarò io forse tacciato di esserne colpevole nel perdermi dietro al Montaigne. Comunque siasi, l'esempio di uno o più scrittori non proverà mai niente contro le innate regole del buon gusto, e quello del Montaigne tanto meno prova che visse in tempi poco poco gloriosi per la sua patria riguardo al buon ordine delle lettere, che non si mostra scrittore di gusto come si palesa autore di genio, che confessa andargli a sangue Seneca e non piacergli Cicerone, che finalmente intitolò *Saggi* la sua opera e dimostrò così non essere che un'informe compilazione. Nulla parimente prova la sconnessione della scrittura. Imperciocchè i suoi libri morali, o sono specie di poesie liriche, come i *Salmi*, la *Cantica* e *Giobbe*; o raccolta di sentenze, come la *Sapienza*, l'*Ecclesiastico*, i *Proverbi*, o compilazioni di profezie, e allora la sconnessione che hanno è ad essi adattata; ovvero sono specie di trattati, come l'*Ecclesiaste*, e allora è innegabile che vi è un ordine bastante per un filosofico scritto, massime atteso il gusto orientale; ovvero sono epistole, ed allora parimente nulla v'ha di più naturale che un certo quale disordine famigliare. E poi, come già osservai altre volte, nella scrittura è il legislatore della morale che parla e dà le sue leggi, onde cercare non ci si dee quell'ordine che è proprio delle letterarie composizioni.

L'uditore non è mai reso tanto malcontento quanto da un discorso disordinato, tanto l'amore dell'ordine è innato nell'anima nostra.

L'oratore dee dunque guardarsi dal disordine e dalla esagerazione. Deve veder le cose per segno e per punto come sono, nè più nè meno, e in tal giusta naturale proporzione fargli come un cristallo fedele per farle vedere all'uditore. Già questa gran qualità non potrà mai da uomo possedersi a tutta perfezione, perchè è proprio solo di Dio l'essere infinito e armonioso in tutti i suoi attributi, e di esercitare la bontà

infinitamente nello stesso atto che un'infinita giustizia, e quasi tutti i limiti precisi che dividono una verità dall'altra, e le campano tutte dai loro rispettivi eccessi, sono da noi ignorati. Ma, purchè l'uomo faccia dalla sua parte tutto quello che può, nè gli uomini, nè Dio possono trovargli niente a ridire.

DELLA GIUSTIFICAZIONE DELL'EMPIO.

Le sacre lettere, per esprimerci che cosa sia la giustificazione dell'empio e farcela quasi sentire, si servono della parola *conversione*, e, al contrario, della parola *avversione* per significare la perdita della carità, il distacco da Dio che opera il peccato. Queste espressioni sono comunemente prese per metaforiche: io ignoro che cosa qui s'intende per metafora; so bene che mi suonano in tutti una cosa reale. Ah! è una cosa reale che bene il giusto la sente, l'unione della sua anima colla divinità nella sua grazia. Quando il giusto pecca gravemente e rimane da Dio diviso, egli sente questo disgiungimento; un gran peso si fa sentire sopra la di lui anima, e una grande desolazione di cuore. Dio fa ancora sopra di lui questo atto della sua misericordia per ritrarlo a pentirsi, onde non può il peccatore, se non coi pravi atti reiterati e coll'abito cattivo, giungere al segno di peccare senza accorgersi. Ma se, arrendendosi all'interna voce, bramoso di ricuperare l'interna pace perduta, con tutta l'anima dei misfatti si duole, al sacramento di penitenza umilmente si accosta, ritorna in grazia con Dio, reso è libero da quell'affanno che l'occupava, come tolto gli fosse da sopra gli omeri un gran peso, e una gioia pura come quella degli innocenti inonda tutto il cuor suo. Queste non sono chimere, ma ammirabili effetti di una religione tutta divina. Il peccato deteriorò la natura dell'uomo, lo separò da Dio, lo scacciò dal paradiso delle delizie, e gli fa sentire quel gran vuoto che proviene dall'esser fuori del proprio centro, del natural fine: è dunque un essenziale carattere della vera religione per distruggere il regno del peccato il tornè gli effetti, e di riunir l'uomo al suo celeste padre da cui era disgiunto. Questa grande opera Dio volle operarla in questo mondo, e in una maniera anche sensibile per adattarsi alla carnalità dei mortali. Il Verbo si fece uomo, si congiunse coll'umana natura, e questa unione

fu segno di quell'altra non meno miracolosa che volea operare coll'anima di ciascuno di noi. E, acciocchè nulla mancasse a rendere infinita l'espressione della divina bontà, il Verbo-Dio elesse di unirsi cogli uomini e di conversar cogl'ingrati. Ecco l'opera dell'amor divino, l'unione di Dio coll'umanità e con ciascuno degli uomini. L'amore infatti non è altro che unione dell'amante coll'amato, onde la Sposa dei cantici esclamava: *Dilectus meus mihi, et ego illi.* Tale è ogni amore: e lo stesso amor basso carnale è simbolo dell'amore spirituale dell'unione di Dio coll'uomo e con la sua chiesa. E chi non sente in sè l'effetto di quest'unione? L'anima del giusto è sempre congiunta, attaccata con Dio, e Dio è congiunto, attaccato coll'anima del giusto (1). Da ciò nasce quella viva speranza in chi ha viva fede e viva carità; e come mai infatti paventerebbe colui che porta con seco il suo Dio? In qualunque luogo della terra, in qualunque pericolo, in qualunque angustia egli sia dai principi di questo mondo, come dice l'Apostolo, o dall'instabilità delle umane cose gettato, si raccoglie in se stesso e ci ritrova Dio, e' ogni timore da lui fugge, e imperturbabile nell'eterno guarda a passar la figura di questo universo.

Un'altra prova dell'unione di Dio cogli uomini si è l'ineffabile sacramento dell'eucaristia, la quale è, per così dire, un continuamento del mistero dell'incarnazione. Il Redentore, infiammato d'amore infinito per gli uomini, nell'ultima sua cena, quando era vicino a lasciarli, come un tenero amante che, dovendosi staccare dall'oggetto amato, gli lascia il suo ritratto, e, se potesse, gli lascierebbe se stesso, instituisce il sacramento dell'amore, e così con uno dei più grandi miracoli vuol sempre essere unito ad essi sino alla fine dei secoli, in cui principierà l'unione beatifica del cielo. Fino allora era stato ad essi unito vivendo con essi in questo mondo ed essendo unito con misteriosa unione alla natura umana; ma l'Uomo-Dio, terminando la sua terrena carriera, vuol sempre rimaner congiunto con essi

(1) *Convertimini ad me,* dice Dio, *et ego convertar ad vos.* — *Converte nos, Domine,* risponde l'uomo, *et convertemur.* Ecco chiaramente espressa la scambievole unione dell'uomo con Dio e di Dio coll'uomo. Nelle scritture si trovano molte simili espressioni. Così si dice, per esempio, più volte che la giustificazione *fa accostar l'uomo a Dio, lo muove in Dio, lo rende amico di Dio*; parole tutte che importano l'amore e l'unione.

dandosi loro per cibo. Questo gran sacramento non è che un mezzo ed un simbolo dell'unione ancor più stretta dell'anima con Dio, perchè, siccome il cibo materiale si unisce veramente col corpo, così il cibo del corpo e dell'anima di Dio unisce veramente Dio non solo al nostro corpo, ma eziandio all'anima nostra. Questa gran prova dell'amor suo fu iustituita da Gesù Cristo la sera prima della sua passione, pure per un motivo di amore, cioè perchè i suoi discepoli, che sarebbero stati spettatori de' suoi martirii e della sua morte, avessero avuto di che consolarsi pensando di averlo tuttora presente. E certamente, quando disse agli uomini: *Vobiscum ero usque ad consummationem saeculi*, non solo intese di essere presente in ispirito alla sua chiesa, ma di essere realmente presente come Dio incarnato.

SE LA VERA CRISTIANITÀ FOSSE IN TUTTI I POPOLI, NON SAREBBERO PIÙ CHE UN SOLO.

Chi niega che, più sono le nazioni unite fra di esse, più sono esse felici, perchè tanto è minore il flagello del genere umano, la guerra? Questa incurabil piaga, che accenna peccato nonostante la redenzione, più non sarebbe se tutte le nazioni fossero unite in una sola. Ora tale è lo spirito del cristianesimo, che, predicando l'unità di Dio, l'unità dell'amore, l'unità dei sentimenti, l'unità nei dogmi, nella morale, nella disciplina, vuole eziandio l'unione nella società, e agisce continuamente per unir gli uomini in una sola famiglia. Se la vera cristianità fosse in tutti i popoli, non sarebbero più che un solo: ritornerebbe l'età dell'oro; perchè, sparita la guerra, si chiuderebbe il tempio di Giano, ed i mali tutti sarebbero di nuovo confinati al fondo della scatola di Pandora. Il peccato rese sogni voti sì belli. Allora si vedrebbe qual differenza passi tra la morale, la politica, la libertà del cristianesimo, e la morale, la politica e la libertà umane. Si conoscerebbe chiaramente che Sparta, Roma e l'Inghilterra non sono che prestigi di felicità, e all'umanità illusione sola di beni, se è vero che tirannia è la libertà di una nazione che in essa sostiensi riducendo in ischiavitù tutte quelle altre cui puote. Il cristianesimo adunque è veramente idoneo alla felicità degli uomini, e, per quanto il comporta la natura inferma di essi,

la procacciò. Imperciocchè, come dice il Lacretelle, i papi « en maintenant l'unité de dogme, de discipline dans l'église, « ils rendirent plus fort et plus durable le sentiment qui devait « rapprocher les nations chrétiennes. » Gli stessi abusi dell'autorità papale arrecarono ai popoli utili grandi. Quanti tiranni erano contenuti nei termini dalle tremende scomuniche! Quante scostumatezze, quante stragi erano dalle stesse impedite! Seguita Lacretelle: « Leur politique (la politica dei papi) étouffa « plus de guerres qu'elle n'en alluma; ils s'entendirent avec des « princes judicieux pour préparer l'abolition de la servitude. »

La riforma venne a rompere l'unità e ad impedire beni sì grandi. Essa, distruggendo i dogmi, rilassò la morale. Tolse presso molti popoli il vigore della chiesa romana; aperse ai principi un adito onde soddisfare alla loro scostumatezza senza pregiudicare alla loro politica. Dianzi non avrebbero osato legittimare un amore adultero, commettere un'ingiusta strage od estirpazione per timore dei papi; ma fu tolto loro ogni freno allorchè nell'opinione comune perdette l'autorità romana il suo vigore; fu tolto alle scomuniche ogni forza allorchè i riformatori legittimarono i loro adulterii, concedettero ad essi ogni dispensa, insomma istituirono la religione secondo il vero machiavellismo.

Poveri popoli! La riforma fu vostra rovina. Slegò affatto le mani ai tiranni perchè libere potessero maltrattarvi nelle oppressioni. Incauti, che cedeste alle lusinghe dei novatori; essi vi promisero libertà, ed acquistaste servaggio. Essi vi dissero: potete ribellarvi contro i vostri sovrani; ma nello stesso tempo dissero ai vostri principi: voi potete disonorare, spogliare, tiranneggiare i vostri soggetti. Eh! non vedete l'astuzia di quegli aspidi, che, per acquistar potere ed impossessarsi, fingevano di favorir le due parti del popolo e del re; ed in realtà volevano distruggerle tutte due? La strada di mezzo è la sola vera: il vangelo ce la insegna dicendo ai principi: rendete felici i vostri popoli; e ai sudditi: rispettate i vostri sovrani. Nei novatori si vede tutta la politica umana dell'iniquità nel prometter menzogne a tutti i partiti. Inoltre, miseri popoli, promettendo a voi libertà, non fece che aggravarvi di tirannia. Dianzi i vostri principi sapevano che voi vi sareste preso ben guardia di non rispettarli, onde, non avendo da temer da voi, non avevano uopo di adoperare la forza; ma, poichè vi videro imbevuti della nuova dottrina, nella sola forza trovarono un sostegno ai loro troni. Dianzi

avevate nella religione, nel papa un rifugio contro la tirannia; tolto questo, che più vi rimase se non la forza? Ma la forza era più nelle mani del principe che nella vostra: qual è infatti quel despota che non sottometta sotto il suo scettro di ferro un immenso stato, e, se tenta di scuotere il giogo, che non lo riempia di stragi? La riforma fu la vera cagione di tutte le religiose guerre, delle miserie di tutti i popoli. Le stragi dei regni degli Enrichi di Francia e d'Inghilterra, e delle provincie di Alemagna, furono parti della riforma. Negli antichi tempi la Francia era stata piena di stragi a cagione della barbarie; negli ultimi a cagione della riforma. La riforma finalmente (nessuno può negarlo) fu la prima cagione della rivoluzione di Francia.

IL GENIO DI UNA NAZIONE PUÒ CONOSCERSI DALLA SUA MITOLOGIA, E VICEVERSA.

Il genio di una nazione (come dice il citato autore, dissertazione 4ª) può conoscersi dalla sua mitologia, e viceversa. La cagione di questo è che tutte le false religioni, benchè abbiano avuta origine dal cuore umano, nondimeno, per esser questo corrotto e preda delle passioni, si sentirono anch'esse religioni della origine loro. La sola religione cristiana, non frutto dell'uomo, ma direttamente di Dio, e fatta per ritornar quello nel primitivo suo stato, è adattata a tutti i climi, a tutti i costumi, a tutti i popoli. Se il codice di essa ad una persona che non avesse sentito mai a parlare dei cristiani si porgesse, questa certo, indagando quale fosse l'uomo per cui quella venisse porta, troverebbe l'uomo innocente qual uscì dalle mani del creatore suo, Dio.

IL DOGMA DEL PECCATO D'ORIGINE HA LA RAGIONE EZIANDIO PER BASE.

Platone dice nel *Fedone* che lo scopo dei misteri religiosi era di ritornar l'anima nella sua purità primitiva, *in quello stato naturale di perfezione da cui era scaduta*. Non ci dimostra questo che quei profondi filosofanti conoscevano che l'uomo tale qual è non era uscito certo dalle mani di Dio, e che perciò bi-

sognava ammettere una corruzion di natura? Ecco come il dogma del peccato d'origine ha anche la ragione per base; onde chi lo niega, impudentemente si arroga il nome di filosofo consacrato dai Socrati e dai Platoni, i quali, benchè senza lumi di rivelazione, erano più religiosi de' ragionatori presenti.

SULLA CONDOTTA DEL MINISTRO DELLA PENITENZA.

Quando si filosofeggia è d'uopo apportare la ragione di tutto quello che si asserisce; ma io qui non mi pregio di scrivere in cotal guisa. I miei puri e pretti sentimenti sulla condotta del ministro di penitenza io espongo; se la ragione de' miei dicimenti mi si appresenta senza ch'io la chieda, ingenuamente esporrolla; se no, non le terrò dietro a cercarla. In materia pratica molte verità si sentono tali che non si possono provare; sono sì dilicate e di sì impercettibili tinte che sfuggono alla mano di chi vuol maneggiarle. Nemmeno io mi perderò dietro ai casi di coscienza, la più gran parte dei quali è frutto della sofisticheria e del capriccio. I casisti sono l'obbrobrio dei teologanti; essi hanno empiuta di spine la più bella, d'impuri ridicoli la più grave, di vanità la più utile delle scienze. Consulti il vangelo e il suo cuore il ministro di riconciliazione degli uomini presso di Dio, e ci troverà la soluzione di tutti i casi che gli possono accadere. Perchè, a cagion d'esempio, si vorrà con autorità dogmatica decidere se il teatro sia lecito o no? Sì lunghe e insolubili questioni possono dilettare il filosofo, ma non istruire il confessore. Questi saprà concederne o no, secondo l'uopo, licenza. Per decidere un caso morale bisogna conoscere tutte le menome circostanze che aver ci possono relazione e che sono inenarrabili in una teologica somma. Negl'immensi in-folio dei casisti si può francamente asserire che non s'inverrà in tutte le sue circostanze un sol caso di quegli che arrivano tuttogiorno. Si dirà che almeno un tale studio può valere di qualche norma. Rispondo che questo lavoro è *improbo* anche posto un tal vantaggio, a cagione del tempo che fa perdere, *impiegabile* in altri di maggior peso. Lo studio del cuore dell'uomo e della vera morale, ecco l'impiego del confessore; perchè non destinargli il tempo che getta nell'imparar vani sogni? Quand'anche i casisti apportassero utile, dal tempo

che fanno perdere vengono accusati. Essi inoltre, tuttochè arrechino qualche vantaggio, più è il danno di cui sono cagione. Una cavillosa sottigliezza, una dottrina sterile e pedautesca, un guazzabuglio immenso d'idee vane, ecco il frutto principale dello studio dei casisti. Per questi è estinta la norma del cuore: il vangelo per essi non vale se non è passato per lo filtro del Busembaum e del Castropalao. Errano costoro per la grande lor scienza nei casi i più comuni e triviali; perchè hanno il deplorabile costume di volere sottili sottili argutamente sillogizzare su tutto. La più bella delle regole è rigettata da essi se non è con essa congiunto un entimema; la più idonea e soda soluzione per eglino non vale se non è comprovata da un cavillo, da un'arguzia. Le nauseose sette dei *probabilisti, probabilioristi, rigoristi, tuzioristi*; le madornali bestialità dei Concina, dei Caramueli, degli Sporer, dei Diana, dei Sanchez, ecc., dei baccalari della Sorbona e dei barbassori di Salamanca sono di questa fatta. Perchè dunque si dovrà comperare a fronte di tanti danni un util picciolo, posto che questo ci sia? Inoltre lo studio di tutti quei casi peculiari non serve ad altro che a confondere la testa senza esser utile. È impossibile che il confessore si trovi il caso bell'e fatto, e, quand'anche ci fosse, che tra la moltitudine scerner lo sappia: la confusa e mal digerita erudizione non servirà che ad impedirgli di fare un breve e sodo ragionamento sul vangelo e sul suo cuore.

Io poi non biasimo un moderato e breve studio di casi morali fatto sur un buono scrittore che attenda, non a far mostra di una immensa distesa di casi pratici, ma semplicemente esponga alcuni punti di una teoria generale, che valga per isciorre tutti i casi, confermandola con pochi e ben scelti esempi. Io tenterò di darne un breve saggio. (*Della scienza dei confessori.*)

LA BUONA MOGLIE.

Nessun essere di questo mondo più felice della buona moglie se sa conoscere la sua felicità e valersi di essa. La di lei vita è tranquilla in mezzo ai figliuoli, al marito, alle pareti domestiche; il suo amore è tutto fra questi esseri concentrato; non ha d'uopo di scienza per conoscere i suoi doveri, che gli

vengono da un buon marito e dal retto suo cuore additati (1); non di violenza per adempirli, chè in essi ritrova sua pace. La sua femminile gloria ha anch'essa il suo campo onde spaziarsi; regina della sua casa, a lei spetta il mantenerla con ordine, l'ordinarla con la pietà; mediatrice fra le gare dei famigliari, conforto e amor del marito, institutrice della prole, sollievo dei poveri circonvicini, ella è oggetto di esempio a tutti. Ma guai ad essa se perviene ad offuscarla il baglior della fama! Guai se il desiderio di questa contamina il puro suo cuore! Ella è una donna perduta. Le gare, le invidie, gli agguati attornieranno tosto la di lei magione; mille strumenti d'iniquità tenteranno di porre divisione di gelosia tra il suo cuore e quello del di lei coniuge; quand'anche imperturbabile ad ogni più fine e forte tentazion resistesse, non basterebbe questo a turbar la domestica pace? Quand'anche la sua virtù sicura fosse, chi potrebbe assicurarle l'onore? L'onore di una donna dipende dal suo marito: il disonore è sopra il suo capo se, quantunque venerata da tutta la terra, non lo è dallo sposo. E in qual guisa questi, se assennato, potrà tranquillo dormire i suoi sonni nel braccio di una moglie, di cui per tutti i canti della città, pei caffè, pei ridotti, pei teatri, per le conversazioni sente a celebrarsi gli encomi? La debolezza del sesso è troppo grande, la dilicatezza del suo decoro è troppo estesa, perchè un marito non possa, ragionevolmente almeno, temer di una moglie la di cui virtù forma della città lo spettacolo. Ma pogniamo ancora che novello Collatino egli fosse: Lucrezia, finchè visse ignorata, visse felice fra le sue virtù; poichè queste da un incauto marito furono palesate, se non perì la virtù e l'onore, la vita almeno dovette soccombere (2).

(1) Rousseau dice: « La conscience est le plus éclairé des philo« sophes. On n'a pas besoin de savoir les *Offices* de Cicéron pour « être homme de bien, et la femme du monde la plus honnête sait « peut-être le moins ce que c'est que l'honnêteté. » (*Esprit,* chap. 2, art. *De la conscience.)*

(2) S'oda Rousseau: « Les anciens avaient, en général, un très « grand respect pour les femmes; mais ils marquaient ce respect « en s'abstenant de les exposer au jugement du public, et croyaient « honorer leur modestie en se taisant sur leurs autres vertus. Ils « avaient pour maxime que les pays où les mœurs étaient les plus « pures était celui où l'on parlait le moins de femmes, et que la « femme la plus honnête était celle dont on parlait le moins. C'est

La fama della moglie sia dunque nella sola sua casa; per questa sola essa abbia cura di diffonderla. Non potrà a meno di non trapelare anche fuora qualche tanto; i famigli stessi ne porteranno altrove l'esempio, e un marito onest'uomo e tranquillo è il più bel segno di una buona moglie. Lo sposo tradito, o è anch'egli senza costumi, o, se è onesto, non spunta mai sul di lui labbro il sorriso; trista malinconia del suo vitupero gli è piombata sul cuore; il cibo, il riposo, il sonno non fanno che mostrargli più da vicino la sua infamia, invece di essergli di sollievo.

Quando una donna è stimata dal suo marito, che più le resta ragionevolmente da desiderare? Assicurata in tal guisa dell'amore e del rispetto della prole e della famiglia, se si rivolge al di fuori, mostra di essersi dimentica che in casa è il suo centro. Non potrà a meno, come già dissi, di trapelare anche qualche tanto al di fuori la di lei fama; ma allora esser potrà occasione non di ciancie, ma di esempio, e, perchè non da lei richiesta, verrà rispettata e non ridonderà in suo danno (1).

« sur ce principe qu'un Spartiate, entendant un étranger faire de « magnifiques éloges d'une dame de sa connaissance, l'interrompit « en colère: — Ne cesseras-tu point, lui dit-il, de médire d'une femme « de bien? — De là venait encore que dans leurs comédies les rôles « d'amoureuses et de filles à marier ne représentaient jamais que « des esclaves ou des filles publiques. Ils avaient une telle idée de « la modestie du sexe, qu'ils auraient cru manquer aux égards qu'ils « lui devaient, de mettre une honnête fille sur la scène seulement « en représentation. En un mot, l'image du vice à découvert les « choquait moins que celle de la pudour offensée. » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des femmes*.)

(1) Questa fama è la sola che avorsi possa da un'onesta moglie: essa serve al buon esempio, non al pericolo. È impossibile che almeno dai parenti, dagli amici e dai famigli di essa non si parli di quella tal moglie; se è onesta, deve volere che la sua fama sia ottima anche nelle menomo cose. S'oda Rousseau: « Il n'importe donc « pas seulement que la femme soit fidèle, mais qu'elle soit jugée « telle par son mari, par ses proches, par tout le monde; il emporte « qu'elle soit modeste, attentive, réservée, et qu'elle porte aux yeux « d'autrui, comme en sa propre conscience, le témoignage de sa « vertu; s'il importe qu'un père aime ses enfants, il importe qu'il « estime leur mère. Telles sont les raisons qui mettent l'apparence « même au nombre des devoirs des femmes, et leur rendent l'hon- « nour et la réputation non moins indispensables que la chasteté. « De ces principes derive, avec la différence morale des sexes, un

La ritiratezza, il governo domestico, l'educazion della prole, l'amor del marito, oggetti del desiderio di un'ottima moglie e sua felicità, si cangiano in acerbo tormento per quella il di cui cuore cominciò ad estendere le sue brame al di là dei domestici lari. Tanto questa è misera quanto quella felice. Come è ben mal compreso il cuore dell'uomo! Pare che la moltepliciià degli oggetti debba saziare i suoi desiderii. Sì, se questi sregolati, invece di aggirarsi intorno ad un solo e approfondirsi in esso, ne cercano mille; la sostanza allor manca, e vanno in traccia del numero, che per contentarli dovrebbe essere infinito. Verso di questo tende l'anima dell'uomo, benchè limitata; se manca, ella è infelice, e averlo in questo mondo non può se non in Dio. Il coniugio fondato su Dio, esso può dirigere almeno l'uomo verso la felicità.

Una donna perciò che comincia a noiarsi della sua casa e si rivolge al di fuori, ella è, lo ripeto, perduta almeno dal canto della sua felicità. Ben lontano dall'essere fortunata nel mondo, il tedio piomberà sempre maggiore sopra di essa, senza però ricondurla all'antica ritiratezza. La sola donna forte è felice, per quanto tal si può essere su questa terra: tale la chiamano i di lei figli, secondo lo Spirito Santo: « Surrexerunt filii eius, « et beatissimam praedicaverunt » (Prov. XXXI, 28); e, quello che è più di tutto desiderevole, sarà lieta sul letto di morte: « ridebit in die novissimo » (*Ib.*, 25), per essersi nella vita sempre ammantata di fortezza e di decoro: « fortitudo et decor « indumentum eius. » (*Ib.*)

La sorte del marito non è così bella. Egli, dovendo procurare col sudore della fronte ogni giorno il pane alla sua famiglia, è costretto di trattar col mondo la maggior parte della giornata,

« motif nouveau de devoir et de convenance; qui prescrit spéciale« ment aux femmes l'attention la plus scrupuleuse sur leur con« duite, sur leurs manières, sur leur maintien. » (*Esprit*, chap. 2, art. *De la société conjugale.*) — Se ben si osserverà, vedrassi che il dire non dover l'onesta moglie cercar la fama, dover anzi fuggirla, non si oppone a quel che diciamo, dover avere buona fama, che non lesa sia nemmeno da un'ombra. — Non abbia pure fama una moglie, ma non si parli di lei; chè se se ne parla, è impossibile che se ne parli nè bene, nè male. Dunque fa d'uopo che se ne parli bene; ma sarebbe ancor meglio che niente se ne dicesse. Dee perciò questo la moglie desiderare; ma essere sì attenta e scrupolosa che, in caso che se ne parli, un'ombra di male dir non se ne possa.

di adoperarsi negli esteri negozi ed affari. Ad ogni istante egli è costretto a veder l'ingiustizia manifesta, la calunnia, la detrazione, e a spesso sofferirle sopra sue spalle; a tollerare le prepotenze, le frodi, il disprezzo degli uomini opulenti, orgogliosi e vani. Qual divario tra la pace che gode la sua donna in mezzo ai domestici lavori attorniata dalla cara sua prole e le fastidiose cure di lui tra i vortici del mondo, cioè del regno della natura corrotta, attorniato da gente o ingrata o adulatrice, indifferente certo, se non nemica!

È un dovere perciò della buona moglie l'essere sollievo ai travagli del suo marito. La natura dell'uomo è sensibile; in mezzo alle ingiustizie della fortuna, alle iniquità de' suoi simili, avvilito, affaticato, il sesso forte si scuora; la malinconia lo circonda de' suoi vapori, e guai a lui se una buona moglie non gli sovviene! Essa spargerà sopra il di lui cuore ulcerato il balsamo di alcune consolanti parole, che acquisteranno una forza celeste nella di lei casta bocca; gli condurrà la loro comun prole d'intorno, e posandogli il più picciolo dei figli sulle ginocchia, questo gli palpeggierà colle care e innocenti mani la trista fronte balbettando il nome di padre. I puri baci, i coniugali amplessi, il dolce sorriso, poco a poco renderanno la luce alla di lui anima: i di lui infortuni saranno finalmente commiserati; la lagrima di compassione spunterà sull'occhio della tenera moglie e trarrà il pianto all'addolorato marito. Il cordoglio, quando si è compatito, diminuisce in gran parte, e le lagrime ne sono un gran segno. L'occhio dell'uomo melanconico e disperato è sempre asciutto.

Oh! chi può spiegare le consolazioni che versa una tenera moglie sul cuor maritale? Inenarrabili dolcezze, voluttà di anime pure, commercio incomprensibile di due cuori, io non vi posso esprimer col labbro; non può conoscervi chi non puote sentirvi. Donna! donna! Sei tu quella che una vita egra, infelice procurasti al tuo sposo, ed in esso al genere umano; che serpente velenoso, oggetto di spavento e di fuga sei detta dallo Spirito Santo? Tu, se ottima moglie, angelo di Dio tu sei al tuo sposo; di te si serve l'Altissimo per infondergli nel cuore sollievo, la fede nella sua provvidenza, l'amore della religion sua.

Come mai sono degni di odio e di disprezzo quei corrotti filosofi (1) che al nodo coniugale un versatile amore, la vo-

(1) Montaigne, Bayle, ecc.

luttà dei sensi ai piaceri dell'animo, l'opera del capriccio a quella della natura, il disordine della concupiscenza alla santità di un sublime contratto osarono anteporre. Simili ai bruti, s'addiedero solo ai piaceri comuni con questi, e diedero loro il vanto su di quelli che sono proprii dell'uomo. Ma chi sarà preda di questi sofismi se non il libertino che esiste solo nella sua carne? Coniugi, che godete di uno scambievole amore, voi siete ben lungi dallo sposare una filosofia brutale che vi priverebbe della vostra felicità; coll'occhio di compassione voi riguardate chi ebbe la sfortuna di cadervi, e pregate il cielo per essi (1).

Il saggio, o mariti, vi parla spesso dell'amore della vostra moglie come della vostra felicità in questa vita: « Laetare cum « muliere adolescentiae tuae. Cerva carissima et gratissimus hin« nulus: ubera eius inebrient te in omni tempore, in amore eius « delectare iugiter. (Prov. V, 18, 19.) Mulier diligens corona « est viro suo. (*Ib*, XII, 4.) Confidit in ea (nella donna forte) « cor viri sui. » (*Ib.* XXXI, 11.) — Perfruere vita cum uxore « quam diligis cunctis diebus vitae instabilitatis tuae, qui dati

(1) Se i piaceri dell'anima sono superiori a quelli del corpo, il matrimonio procura voluttà più dolci che l'illegittimo amore. — Quand'anche concedessi che nel piacer carnale l'amore illecito fosse più dolce del coniugale, niente ne seguirebbe per cui a questo quello si dovesse preporre. La sola durevolezza dell'amor coniugale basta sempre a sciorre la difficoltà. Sfogati i sensi, l'amante carnale vede nell'amata un oggetto di fastidio e di pregio nessuno; finchè non si ravvivi la carne non si ravviva il di lui amore. La volubilita è dote costante di questo amore. Se i sensi continuamente esser potessero in vigore, *transeat* che si dicesse uguale o superiore all'amor coniugale. Ma in breve i sensi vengono esauriti e l'amor illegittimo cessa. Aggiungasi inoltre che la bellezza e l'eta sono doti inseparabili dall'amor illegittimo e che sono troppo labili per fare un amore felice. Il coniugale amore è ben diverso. Siccome non ha principal seggio nei sensi, dura oltre questi; tutti i soavi affetti dell'anima, l'amicizia, il rispetto, la confidenza, ecc., ne prendono il luogo. Le malattie non possono diminuirlo; il fastidio non può raggiungerlo. Procura non solo sollazzo al corpo, ma eziandio all'anima; un marito sventurato nel mondo è felice allato di una buona moglie. La bellezza e l'età lo principiano certamente; ma ei sottentrano tosto altre molle più stabili: due sposi amanti in giovinezza tali sono fino al sepolcro. Se il più stabile è da preferirsi, lo è certo l'amor coniugale. Lo è pure se è da preferirsi il più esteso, il più consolatore, il più utile.

« sunt tibi sub sole omni tempore vanitatis tuae: haec est « enim pars in vita et in labore tuo qui laboras sub sole, » ecc. (*Eccles.*, IX, 9.) — Conchiudo adunque che alla moglie, come quella la di cui situazione è più pacifica, principalmente a lei, dico, spetta il consolare il marito, compatirne i difetti, e sopportarne i momenti tristi che ha, tentando di alleviarli.

Parimente a lei sta ancora più che al marito il dovere della fedeltà coniugale. È un gran peccatore un marito adultero; ma un'adultera moglie è una peccatrice ancora più grande. Questa differenza è fondata sulla stessa natura. « La rigidité des de« voirs relatifs (dice Rousseau) des deux sexes dans le mariage « n'est ni peut être la même. Quand la femme se plaint là-des« sus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort: cette « inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins « elle n'est point l'ouvrage du préjugé, mais de la raison: c'est « à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des en« fants d'en répondre à l'autre. Sans doute il n'est permis à « personne de violer sa foi, et tout mari infidèle, qui prive sa « femme du seul prix des austères devoirs de son sexe, est un « homme injuste et barbare; mais la femme infidèle fait plus: « elle dissout la famille et brise tous les liens de la nature: « en donnant à l'homme des enfants qui ne sont pas à lui, elle « trahit les uns et les autres; elle joint la perfidie à l'infidé« lité. J'ai peine à voir quel désordre et quel crime ne tient « pas à celui-là. S'il est un état affreux au monde, c'est celui « d'un malheureux père qui, sans confiance en sa femme, n'ose « se livrer aux plus doux sentiments de son cœur: qui doute, « en embrassant son enfant, s'il n'embrasse point l'enfant d'un « autre, le gage de son déshonneur, le ravisseur des biens « de ses propres enfants. Qu'est-ce alors que la famille, si ce « n'est une société d'ennemis secrets qu'une femme coupable « arme l'un contre l'autre, en les forçant de feindre de s'en« tr'aimer? » (*Esprit*, chap. 2, art. *De la société conjugale.*)

Inoltre, essendo la donna più lontana dal pericolo, è più colpevole se ci cade negli agguati. L'uomo, costretto di vivere tra il mondo, di conversare e di trattare con gente corrotta, oltrechè è più incostante di natura (1), se cade, più

(1) Dice Rousseau: « Les hommes, en général, sont moins con« stants que les femmes, et se rebutent plus tôt qu'elles de l'amour « heureux. » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des femmes.*)

sono le ragioni che militar possono per iscusarlo. Ma una donna, il cui dovere è di star ritirata nella sua casa e di attenderci al governo della famiglia, è molto più colpevole nel rompere la fedeltà coniugale. In lei questa colpa non è mai sola. Il raffreddamento dell'amor maritale, la brama di piacere al mondo e di brillare, la vanità, la negligenza delle cure domestiche, la dissipatezza e la loro sequela sono ordinariamente l'avanguardia dell'infedeltà di una moglie. In una parola, una moglie che ama il suo marito non cederà mai a qualunque delle più forti lusinghe, e il disamore è il primo dei coniugali delitti.

L'uomo, al contrario, è in tutte le suddette occasioni di peccato per la natura della sua condizione, onde un adulterio in lui può talvolta sussistere come debolezza e non uccidere l'amor coniugale. Guai anche a lui però se la prima caduta non l'addolora a segno d'impedire la seconda! Io perciò non saprei dire come deva diportarsi col marito una moglie infedele; se questi è nescio delle sue sregolatezze, è meglio che per sempre le ignori. Ma, al contrario, non v'ha miglior rimedio per un marito infedele, onde non più aumentare le infedeltà, che di aprirle ad una buona moglie, se tal l'ha, e di chiedergliene perdono. Una tal moglie, ben lungi dall'insuperbirsene o prendere il disopra sul marito, saprà compatire la debolezza di lui a mille pericoli esposto, saprà consolarnelo con mille nuove carezze e soavi parole, e il suo amore si aumenterà, se possibile, nell'udire quell'ingenua confessione, nel vedersi prostrato ai piedi umile e penitente il suo duce, il suo capo. Non v'ha cosa infatti che più leghi insieme due coniugi che una confidenza somma a vicenda fra di essi. La moglie, che udrà il suo caro marito a confessargli le sue debolezze, cercherà ogni modo per consolarlo, e il di lei amore, e per conseguente l'obbedienza, il rispetto aumenteranno verso di lui. Un marito che ha confessato in tal guisa alla moglie il suo peccato è sicuro di più non caderci.

Rispetto umano è un nome ignoto fra due veri coniugi. La natura ne fa una sola anima, un solo corpo: l'uno di essi dovrà perciò considerar l'altro come parte di se medesimo. Ho io forse rispetto umano col mio cuore? Quando erro, non confesso al mio cuore la mia debolezza? Se vergognosa è la mancanza, sublimi sono la confessione, il pentimento. Le inique

voglie, ecco ciò di che con me medesimo arrossisco e che vorrei celare a me stesso; ecco di che ho onta al mio medesimo cospetto. Questa è la sola vergogna che deve essere tra due sposi, che sono non solo una sola anima come due amici, ma eziandio un sol corpo. Per questo l'amor coniugale è maggiore dell'amicizia.

Il marito ritorna una sera a casa assai tardi; l'amante moglie gli corre incontro, lo abbraccia, e gli mostra inquietudine per la sua tardanza, benchè per rispetto non gliene chieda la ragione. Il di lui volto è tristo; al primo sguardo della moglie, che spira innocenza ed amore, una lagrima non gli scappa dall'occhio e non profferisce parola: pare che quasi non osi corrispondere al coniugale amplesso; l'umiliazione, il dolore, il pentimento, il rimorso stanno pinti sulla sua faccia. Taciturna è la cena; con alcune gaie parolette ed amorevoli tenta la donna di rallegrarla ed aprirgli il suo cuore, ma indarno.

La notte intanto ha steso il più fosco suo velo, ed il sonno chiama gli uomini al riposo dalle giornaliere fatiche. Secondo l'istituzione della natura, gli sposi che debbono sempre stare insieme congiunti si apprestano uniti insieme al riposo. Invano però il marito è una tal sera invitato dalla consorte a dormire nel suo seno secondo il consueto. Egli lo niega. = Oh Dio! perchè? dice ella; hott'io offeso? dimmelo; deh! mio dolce amore, palesami il cordoglio che ti pesa sul cuore! — Alzati, donna, io debbo inginocchiarmi, non tu. — Perchè donna e non moglie mi chiami? Oh colpo terribile! lo più non sono tua moglie. — Io più non sono tuo marito. = Il pianto gli soffoca le parole, sgorgandogli impetuosamente dagli occhi. La tenera moglie se ne accorge, e, gettandoglisi in braccio, lo scongiura che gli palesi la cagione di quel duolo, di quei detti, e perchè non si voglia coricare con lei. = Il perchè è che indegno ne sono. — Indegno? E qual cosa può fartene indegno, dolce amor mio? Ah! mio caro, non più tormentarmi! Tu sai che senza di te io sono infelice e che senza di te non ho cuor di passare una notte. Dimmi che cosa l'anima ti funesta: forse i miei torti? Ah! mio caro, me gli appalesa, e mi perdona. = Ai replicati amplessi, ai caldissimi baci, a siffatte parole d'una tal moglie non può più resistere il cuor coniugale. Eccolo quel marito ai piedi di essa abbracciarle le ginocchia, confessar fra

un torrente di pianto che le è mancato di fede, che gliene chiede perdono, benchè indegno se ne confessi.

Una donna che si compiacerebbe di avere in tal guisa il marito pien di vergogna e di dolore a' suoi piedi, e che in cuor suo ne torrebbe soggetto di gloria, sarebbe una perfida moglie, indegna di tal marito, meritevole d'uno che a costante infedeltà aggiungesse il disamore e gl'insulti. La buona moglie si getterà a' suoi piedi per sollevarlo; fosse questi cento volte di più colpevole, si vergognerebbe di vedersi innanzi prono il suo signore, il suo capo. Tutto ciò che l'amore può suggerire di più tenero è da lei posto in opera tostamente (1). E chi può dipingere un tal quadro? Dirò solo che la buona moglie in tal caso

(1) Alcuno forse reputa che un po' di sostenutezza nella moglie varrebbe a più contenere il marito, e che in quella una troppa facilità può render questi più labile? Costui ben poco conosce la natura dell'uomo. L'arma della donna è la dolcezza; Rousseau l'ha detto: con questa solo è vincitrice. Un marito reo, cui concede difficilmente perdono la consorte, raramente persevera nel pentirsi; egli alfine si sente che è il signore, e il suo amor proprio diminuisce il suo dolore e i suoi proponimenti. Quand'anche ciò non fosse, sempre maggiori sono gli effetti della dolcezza. Il figliuol prodigo fu a braccia aperte ricevuto dal padre suo. Il suo arrivo non fu accolto da rimproveri, ma da festino. Al contrario una moglie che non oppone a un marito infedele altro che dolcezza, è sicura di averlo, se non è un mostro, ai piedi ravveduto e pentito: se lo riceve con dolcezza, è sicura di averlo per lo innanzi costantemente fedele. Odasi Rousseau: « La première et la plus importante qualité d'une « femme est la douceur. Faite pour obéir à un être aussi imparfait « que l'homme, souvent si plein de vices et toujours si plein de » défauts, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir même l'in-« justice, et à supporter les torts d'un mari sans se plaindre: ce « n'est pas pour lui, c'est pour elle qu'elle doit être douce. L'ai-« greur, l'opiniâtreté des femmes ne font jamais qu'augmenter leurs « maux et les mauvais procédés des maris; ils sentent que ce n'est « pas avec ces armes-là qu'elles doivent les vaincre. Le ciel ne les « fit point insinuantes et persuasives pour devenir acariâtres; il ne « les fit point faibles pour être impérieuses; il ne leur donna point « une voix si douce pour dire des injures; il ne leur fit point des « traits si délicats pour les défigurer par la colère. Quand elles se « fâchent, elles s'oublient; elles ont souvent raison de se plaindre, « mais elles ont toujours tort de gronder. Chacun doit garder le ton « de son sexe; un mari trop doux peut rendre une femme imper-« tinente; mais, à moins qu'un homme ne soit un monstre, la dou-« ceur d'une femme le ramène et triomphe de lui tôt ou tard. » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des femmes*.)

non deve cederla alla divina bontà quando riceve nelle sue braccia il peccatore pentito. Se l'amore può aumentare, aumenta in tali coniugi certamente a quel punto. Il marito, avendolo bene anzi gli occhi, è sicuro di non essere più infedele. La moglie poi non solo acquista affetto maggiore, ma più stima e rispetto verso un marito che le diè prova di affetto cotanto nel confessarle la sua debolezza, chiedendole sì umilmente perdono. Essa si guarderà con tutta la possibile diligenza di non mostrar più di ricordarsi nemmeno del segno di una tal cosa; ancor molto più che anzi rispettosa e ubbidiente si mostrerà verso di lui per impedire ch'egli forse si vergogni della confidenza sua.

In tal guisa una saggia moglie saprà ricavare dal male il bene, come fa Dio. Dall'infedeltà del suo marito aumenterà lo scambievole amor coniugale.

UNA MOGLIE SUPERBA È INDEGNA DEL SUO MARITO.

Una moglie superba non conosce l'amore, non è vera moglie, è indegna del suo marito. L'amor verace non bada all'umiliazione; se fosse sommo produrrebbe il capo d'opera dell'umiltà. G. C. che ama infinitamente l'uomo produsse nell'incarnazione il capo d'opera dell'umiltà, addossandosi tutti i peccati del genere umano. L'amante perciò, ben lungi dal sofferirne, ama di servire all'amato e di essere con lui come servo. Cristo, ardendo per gli uomini d'amore, lavò i piedi ai suoi discepoli avanti d'istituire il sacramento dell'Eucaristia.

La moglie perciò servirà il suo marito, e il suo amore godrà grandemente di questo servizio. Tal servizio sarà perciò amoroso lungi dall'essere mercenario, sarà di una compagna non di una ancella. Ecco perchè, non ostante esso, il marito e la moglie sono in essenza uguali. Il marito serve alla moglie procurandole il vitto; la moglie serve al marito addolciando i di lui travagli col porgergli il cibo, vestirlo e disvertirlo di propria mano, lavargli i piedi, assisterlo nelle malattie, ubbidire a' suoi cenni, ecc. (1). Beato quel marito che vedendosi in tal guisa alleggerito, per così dire, de' naturali bisogni da una moglie, gode tra le sue braccia un sonno amoroso e fedele!

(1) Vedasi CHARRON, *De la sagesse*.

DOVERI DEL MARITO VERSO LA MOGLIE.

Il marito abbia la moglie sua come la compagna della sua vita, l'aiuto che Dio gli porse perchè solo non vivesse sopra la terra. Perchè ella a lui dee ubbidiente servire, non cessi dal rispettarla e portarle amore; che anzi una tal qualità gliela dee rendere sommamente cara. Chi ha un servo fedele possiede un tesoro, dice lo Spirito Santo; l'uomo che ha una buona moglie possiede in questa anche un tale tesoro. Del resto perchè dell'uomo ancella è la sposa, non vien però lesa l'egualità coniugale.

I PUNTIGLI.

L'uomo è un essere troppo debole perchè in lui anche gli affetti i più forti possino in ogni istante con uguale intensità regnare, o quand'anche così sempre regnassero, non gli potrebbe però ognora ugualmente esprimere. L'amico il più sviscerato non può in tutti gli istanti diportarsi verso l'amico nello stesso grado di amicizia. Imperciocchè essendo limitatissima la mente umana, a ciò farebbe d'uopo che sempre e poi sempre l'amico gli fosse fitto presente alla mente nella stessa guisa; lo che è impossibile. Ognuno poi sa che tali affetti si dimostrano anche nelle menome operazioncelle o parolette che d'altra parte parrebbero di niun rilievo, anzi talvolta vengono espressi da muti e inconsiderati segni dal silenzio stesso. Patto dunque primitivo d'amore tra l'amico e l'amico, tra 'l marito e la moglie, si è di non stare sul puntiglio riguardo a sì picciole cose inevitabili, e che sogliono essere oggetto di molta attenzione a chi ama, come a quegli che facilmente teme e sospetta d'ogni vento, d'ogni ombra. In tal guisa sospizioni molte e gelosie, molti dubbi, timori dileguati verranno, estirpati dalla stessa radice.

IL CONFESSORE DEL PRINCIPE.

Il confessore del buon principe non dee essere per nulla distinto da qualunque altro sacerdote; il suo ufficio infatti è uguale quando confessa il re come quando confessa il sud-

dito. Il principe ai piedi del ministro di penitenza non è che un uom peccatore, il quale umilmente confessa le sue peccata e ne intercede il sacramentale perdono. Concessagli l'assoluzione, ogni rapporto tra il principe e il suddito ricomincia, ma non havvene alcuno tra il principe ed il confessore.

Come l'uguaglianza regna davanti a Dio, così regnar dee al tribunale della penitenza. Nulla al cospetto dell'Altissimo è il più gran principe, come nulla il più infimo de' soggetti. Eh! se quell'uguaglianza vien tolta, la vile adulazione s'introdurrà ancora nel tremendo tribunale; il giudice sacro verrà corrotto come i magistrati secolari; le celesti indulgenze profuse saranno dinanzi all'oro; i fulmini cui Dio dà la potestà di scagliare a' suoi ministri, muti staranno avanti allo splendor della porpora; il re concubinario, adultero, tiranno, superbo, crudele e insanguinato troverà pur chi l'assolva.

Vegli dunque il buon principe, e con calde preghiere e diligenza grande si cerchi un buon confessore. Non istia alle proposte dei cortigiani; sel cerchi egli stesso. Non faccia scelta dell'opulente prelato che più conosce gli agi di quello che la penitenza; non del vil pretazzuolo che lui corteggia e i suoi cortigiani, mescendo adulazioni, suppliche, intrighi, avvilimenti, prostituendo il sacro suo ministero per elevarsi in fortuna, e dimenticando il vangelo e i doveri del proprio stato. Lungi codeste elezioni se brama di essere assolto nelle confessioni sue non da un uomo ma da Dio. Quel sacerdote che sfugge gli onori e il commercio de' grandi, che ignora le adulazioni e che non ha mai messo piè nella Corte, che vive ignorato dal mondo in una picciola sorte lieto dello stato suo e indefesso nel ministero evangelico, attende alle cristiane prediche, a udire le confessioni, a sollevare dalle miserie i poveri, dalle afflizioni i tribolati, dai vizi i peccatori, ad assistere i malati e i moribondi, ecc., questo è il confessore che dee eleggersi dal buon principe. Si dirà forse che non può invenirlo? Vana scusa che dimostra la mancanza della volontà di cercarlo. Povera chiesa di Cristo, se non fossi da consimili ecclesiastici sostenuta? Ah! da gran tempo più non saresti, preda già del furor dei Maneti, dei Luteri, dei Calvini e di tanti altri eresiarchi, se solo fossero tuoi presidii que' sacerdoti, que' prelati che riempiono la fama del mondo! Non il lusso, non la ricchezza, non la potenza, non i Giuli II, non i Leon X, non i

lussurianti cardinali, i possenti pontefici impedirono la tua rovina; que' preziosi tesori che occulti rinchiudi nel tuo seno e di cui Dio volle che alcuni esempi fossero anche suo malgrado veduti dal mondo, quegli ecclesiastici veri successori de' padri, de' confessori e de' martiri che vivono solo per acquistar anime a Dio e che muoiono carichi di simili acquisti, ecco i tuoi veri sostegni, ecco coloro che mostrarono la mano di Dio sostenitrice, e che contro que' primi i quali colla loro potenza, col loro lusso minacciavano termine alla chiesa trionfante, ognor la sostennero. Roma gentile perì all'epoca della sua maggior potenza e del suo lusso; se Roma cristiana stata fosse anche essa un' istituzione dell'uomo sarebbe ai tempi di Giulio II e di Leon X perita; i Franceschi, i Domenichi, i Vincenzi furono scelti da Dio per sostenerla e tuttor la sostengono. Quanti di costoro occultati nel recinto di una diocesi, di una parrocchia, esercitano quel bene che operarono i Saverii nell'immensità delle regioni dell'Asia con un'anima non meno infiammata d'amore degli uomini e di Dio!

Un po' di confidenza in Dio, al quale sta certo a cuore la probità de' principi perchè sta a cuore quella del genere umano; un po' più di popolarità, un po' meno di quella superbia che impedisce ai principi di vedere i fatti loro coi loro occhi proprii, anzi sia questa terribile ed esiziale passione totalmente estinta; non si risparmi la fatica, l'indagine la più indefessa e diligente in cosa di tanto rilievo, e il buon principe troverà il suo buon confessore che gli è destinato da Dio e quale noi abbiamo descritto.

Quando l'avrà trovato gli abbandoni l'anima sua con intera confidenza.

Non lo tolga però dallo stato in cui era davanti. Gli lasci i suoi apostolici impieghi, acciocchè li possa ugualmente che dianzi liberamente esercitare; nol disturbi in nulla da quelli, nol ponga in soggezione, anzi piuttosto se stesso ci si ponga, se stesso ci si pieghi ed adatti. Nol renda celebre, non gli dia alcun impiego, non veruna pensione o regalo, non ne parli nemmeno con anima del mondo, onde per parte sua s'ignori e non venga tolto dalla sua primitiva oscurità.

Un principe che ha un confessore che al tribunale della penitenza si diporta con soggezione con lui, che non gli parla con una libertà evangelica, che troppo facilmente l'assolve, che

briga presso di lui per impieghi, per protezioni, stia sicuro che un tal sacerdote non è buon confessore per lui.

In molte cose l'amico e il confessore del principe debbono essere dello stesso calibro. Amendue oscuri, non cercanti ma cercati, di nessun vigore o autorità in materia estranea all'amicizia, alla religione, cioè al circolo della loro partegnenza; liberi, indipendenti, non servi, ma di nessun peso agli occhi del mondo. L'amico o il confessore del re debbono fuori del circolo della lor partegnenza aver presso quegli peso d'autorità come ne ha l'ultimo suddito tra la plebe. Altrimenti l'interesse corre pericolo d'introdursi nella religione e nell'amicizia; se l'amico o il confessore del re è persona doviziosa, onorata, potente, un tal posto verrà tosto ambito da molti. Il contrario succederà se ci sono gli incomodi senza verun vantaggio. Il principe sarà sempre sicuro di trovare un buon confessore. Riguardo all'amico meglio è per lui che averne un falso il non averne alcuno.

TRA DUE CONIUGI NON DEE ESSERVI ALCUN UMANO RISPETTO, ONDE QUANDO UNO HA ERRATO, NON DEE VERGOGNARSI DI CHIEDERNE ALL'ALTRO SCUSA.

Quando tra due coniugi l'uno de' due fa qualche picciola trasgressione circa il rispetto e l'amor che dee all'altro (lo che stante la lubricità della natura umana non può a meno di non succedere talvolta tra i due più sviscerati consorti), quegli che è leso non ne dee tener verun conto; ma il ledente, appena si accorge della sua mancanza, dee umilmente chiederne a quegli perdono, fosse pure una cosa da nulla. Anzi quando di essa fosse dubbio, cioè se avesse avuta o no ragione di farla, dee pure chiederne scusa come il partito più sicuro; imperciocchè se non ha errato, che male fa questo? Serve a mostrare la delicatezza del suo amore. Tra due coniugati non v'ha alcun uman rispetto; onde, quand'uno ha errato, dee vergognarsi di non chiederne all'altro scusa. Tali mancanze, benchè piccolissime, paiono cose da nulla, e il sono, se così riparate; se no, possono benissimo insensibilmente raffreddare l'amore. Del resto è indicibile il grande effetto che hanno cotali attenzioni tra due sposi e come servano ad aumentare il mutuo amore. Ben

lungi dall'essere inutili tra marito e moglie tali atti di civiltà, di creanza, di politezza, essi divengono l'espressione de' vincoli dell'amore. L'amore il più intenso, come ogni altra più forte passione, dipende anche dalle più picciole cose; un uom sulle furie può essere sedato da un segno impercettibile al pacifico; da una parola, da un cenno l'amore può venir disgustato, sminuito. Ebe cadde in disgrazia di Giove perchè sdrucciolò nell'Olimpo. Mi si perdoni questo paragone ridicolo; ne voglio inferir solamente che in materia di passione, di affetto, rilevano altamente le più picciole cose.

La civiltà non è una cosa arbitraria, inutile, come pretendono alcuni; arbitrari esserne possono talvolta i segni; ma l'essenza di essa è sulla natura fondata, molta la sua influenza sulla società, onde dee come importante articolo aver luogo nella costituzione di un buon governo. Il rispetto e l'amore, ecco i due vincoli inseparabili l'un dall'altro che tra di sè legano i cittadini; la civiltà è l'espressione di entrambi (1). Per questo la civiltà è diversa secondo la varietà del rispetto e dell'amore. Il rispetto e l'amore che regnano tra padre e figlio, tra marito e sposa, tra fratello e sorella, tra amico e amico, tra cittadino e cittadino, tra padrone e servo, tra suddito e magistrato, sono sì per grado che per qualità diversi; diversa dunque ancora la loro espressione, la civiltà.

Come già dissi, ogni menoma azione ha sugli affetti influenza; dunque ogni menoma azione dee essere regolata dalla civiltà.

L'amore e il rispetto di un figlio verso il padre è diverso dal rispetto e dall'amore di un padre verso il figlio; diversa dunque esser dee la civiltà.

Tale diversità degli affetti è fondata sulla natura. Il padre dee giudicare il figlio e punirlo quando falla benchè il rispetti, il figlio per rispettare il suo padre non dee nemmeno giudicare delle azioni di lui. Un semplice cittadino dee rispettare gli altri cittadini anche col non mischiarsi nei loro affari, il magistrato invigila sulle azioni le più recondite di tutti i cittadini benchè li rispetti.

(1) S'oda Rousseau: « La véritable politesse consiste à marquer « de la bienveillance aux hommes; elle se montre sans peine « quand on en a; c'est pour celui qui n'en a pas qu'on est forcé « de réduire en art ses apparences. » (*Esprit*, chap. 2, *Des sociétés du monde*.)

Dunque il padre non manca di civiltà verso il figlio col punirlo; mancherebbene il figlio verso il padre anche col solo osar giudicare le azioni di lui. Il semplice cittadino peccherebbe contro la politezza nell'indagare le azioni del suo vicino, nel volerne sapere gli affari; al contrario un magistrato che così opera è ben lungi dall'essere incivile o inurbano. La civiltà adunque si dee misurare dalla diversità degli affetti vincolanti l'uomo coll'uomo, e la diversità di questi affetti si dee misurare dai doveri. Così negli esempi arrecati essendo dovere del padre il punire il figlio reo, ne segue che un tal operare non lede il rispetto del padre verso il figlio; lederebbe il rispetto del figlio verso il padre un tal operare nel figlio, perchè dovere negativo di questi è di non giudicare le azioni del padre suo. Così si dica del semplice cittadino e del magistrato, ecc.

PER BEN GIUDICARE CONVIEN PORSI AL LUOGO DI COLUI CHE DEE ESSERE GIUDICATO.

Non si può ben di altrui giudicare senza porsi al luogo di colui che dee essere giudicato, e molte volte una semplice astrazione non basta, ma bisogna esserci stato realmente. I torti della critica sì letteraria che morale hanno in gran parte origine da questo; chi l'esercita spesse volte punto da prevenzione ci fa sopra dal suo posto un leggiero giudizio. Se si rivolgerà gli occhi sopra le calunnie gravi intentate contro i più illustri antichi sì in materia di lettere che di costumi, sopra la fama oscurata di molti scrittori che passano per ispiriti di partito menzogneri ed iniqui, e si farà conto d'essere in tutto e per tutto a loro luogo, si vedrà che il torto è ben sovente degli accusatori, di essi parimente la mala fede. Però altro è l'astrazione, altro la realità; onde l'effetto di quella non può mai agguagliare quello di questa, e alle volte non vale il far uso della prima in mancanza della seconda.

Non parlo però di ciò che riguarda quelle verità cui ognuno è tenuto di sapere, credere e professare. Io sono ben lontano dal dire come alcuni, che la persuasione, il convincimento non dipenda da noi in tali importanti materie. Laonde possiamo, senza tema di leggiermente giudicare, dire di quelli che impugnano cotali verità non poter essere in buona fede total-

mente, o almeno non esserlo stato nel principio de' loro dubbi ed errori.

Io estendo soltanto la mia proposizione: 1° alle ricerche sull'umana natura, sulle umane passioni; e dico che senza aver provata quella tal passione o almeno ben fingere di provarla non si può su essa filosofare; che senza essere di sangue freddo o supporvisi almeno non si può riflettere su alcune rilevanti materie; 2° alle diverse tinte di bontà o malvagità che prendono le azioni dell'uomo. Non dirò già che senza provare o per realtà o per astrazione non si possa giudicare se reo è l'omicida, se colpevole l'empio; bensì dirò che per decidere il grado di reità dell'uno e dell'altro fa d'uopo almeno di porci al loro luogo coll'astrazione, anzi spesse volte questo non valendo per dare un esatto giudizio, farebbe d'uopo l'impossibile, cioè di essere realmente stato quell'omicida o quell'empio.

Coll'astrazione a me pare che G. G. Rousseau fu per la sua incredulità men reo di Bolingbroke, di Hume.

Dall'anzidetto io deduco che nel dipingere filosoficamente le passioni e notomizzare il cuore umano, ognuno dovrebbe ristringersi a quegli affetti che provò con più abbondanza e più forza, e scernere que' tasti dell'anima ch'ebbe più occasione di sentire e maneggiare. Così pure sugli uomini il giudizio sarebbe molto più accurato e da senno, se il giudice a coloro solo si ristringesse che con sè ebbero conformità particolare, istituendo così tra sè e quegli una spezie di filosofico confronto.

La ragione della nostra proposizione, cioè che per ben filosofare e giudicare abbisogni con realtà o almeno con astrazione provare, si è questa: il maggior o minor valore di una azione dedur si dee dall'intenzione; ora l'intenzione è mossa da una infinità di circostanze che per ben conoscere bisogna per realtà o almeno per astrazione provare. Nè si dica che da tal principio si deduce ancora che non si può senza astrazione giudicare della reità, per esempio, di un adultero, di un empio, ecc.; imperciocchè altro è l'essenza della moralità, altro le tinte varie di questa essenza. L'adulterio è malvagità; ecco l'essenza della cosa, che non fa d'uopo d'astrazione per essere giudicata. Ma l'adultero *A* può essere più reo dell'adultero *B*; ecco le tinte che commensurar si debbono dalle circostanze. L'intenzione non può mai cangiar l'essenza della cosa a meno di una crassa ignoranza o una *semi-pazzia;* al-

lora il caso è diverso. Inoltre anche in alcuni punti l'astrazione o l'esperimento reale può essere necessario per giudicare dell'essenza. Così un omicida reo in sè può in alcuni casi venire totalmente provato innocente dall'intenzione determinata dalle varie circostanze.

Riguardo alle passioni umane esse sono sempre un po' contrarie alla verità; sono, dirò così, stravaganti. È per questo che senza prova reale o almeno astrazione non si posson ben descrivere e filosofeggiare su esse. Onde altrimenti si corre pericolo non di dipignere la natura dell'uomo qual è, ma quale dovrebb'essere, o quale è fabbricata dal nostro capriccio. Colui che, non facendo mai astrazione, giudica da sè gli altri, precipiterà in una piena di errori, creerà un innaturale sistema. Tale è il vizio di coloro che commensurano l'altrui fortuna dalla loro, e che miseri quelli di quel tale stato riputano perchè ci sarebbero essi infelici. Così talvolta il saggio misero estima l'ignorante, il superstizioso; l'adulto infelice appella l'infante (1).

MOLTE COSE NE'SANTI SONO AMMIRABILI, MA NON DA IMITARSI.

Molte cose ne' santi sono ammirabili, ma non da imitarsi. Tale, per esempio, i suicidii di alcuni, lo spregio della propria riputazione d'altri anche tra i vescovi, i magistrati, i preti, di essi. È stretto dovere dell'uomo il non uccidersi, come il conservare la propria riputazione giustamente, massime se egli è un prete, un magistrato, un vescovo.

Ma circa le azioni ne' santi contrarie a questi doveri che dir dobbiamo? È sacrilego l'imputarle loro. È temerario il ricorrere all'ignoranza invincibile in personaggi sì amici di Dio, sì pieni del suo santo spirito, massime quando tali azioni sono laudate, protette da Dio, come, p. e., in Sansone (2). È gratuito il

(1) Questo è l'errore del Godwin ne' suoi Saggi. (V. *Biblioteca britannica*, tom. VI, VII e VIII, *Littérature*.)

(2) Pure in alcuni casi non c'è altro mezzo che l'ignoranza. Così questa è l'unico mezzo onde scusare Gregorio VII dello spirito che nutrì così contrario a quello del vangelo e della chiesa. Così lo scusa il Bossuet. Nondimeno il supporre che un santo in cose di tanto rilievo errasse, non assistito da Dio, par difficile a credersi. Il me-

sempre attenersi a una peculiare ispirazione di Dio quando ce n'ha diretta prova o ragione che possa distruggere il mal esempio. Che dir dunque? Dei due ultimi mezzi fare giudiziosa scelta adattata ai casi, alle circostanze; negli uni val meglio il primo, il secondo negli altri. Quando nè l'uno nè l'altro vagliono, confessar dobbiamo la nostra ignoranza e i disegni imperscrutabili di Dio.

L'UOMO PRIMA D'ABBRACCIARE UN PARERE DEVE CON TEMPO E DILIGENZA ESAMINARNE I MOTIVI DI CREDENZA.

Un uomo che cede all'opinion sua del momento non può a meno di non cadere non di rado in contraddizion con se stesso, perchè il sono realmente tra di sè le di lui opinioni. È per questo che avanti di abbracciare un parere l'uomo dee con tempo e diligenza esaminarne i motivi interiori od estrinseci di credenza, e non a casaccio decidere (1). Una opinione nuova, a meno che sia di un assurdo evidente, può benissimo sedurre l'uomo a prima vista, può parerne persuaso a segno di credere vederne perspicacemente la verità. Ma ben tosto il calore della verità si raffredda, e l'evidente vero sparisce. Non ci sono, per così dire, due momenti nella vita di un uomo in cui la verità da lui udita faccia su lui il medesimo effetto, siccome non v'hanno due uomini che abbiano nella loro vita un istante in cui ad amendue ugual paia affatto una sentenza qualunque od in vero od in falso. Ciò si è detto già più volte da me e da altri. [1]

glio è confessare la nostra ignoranza. Le intenzioni di Gregorio VII furono pure, molte e reali le sue virtù: questo è certo; è dunque certamente santo. I giudizi imperscrutabili di Dio permisero quell'ignoranza in questo santo; noi dobbiamo abbassar l'altera e disdegnosa cervice.

(1) Gli increduli non operarono in tal guisa; onde anche quelli che, come Voltaire, non mentirono sfacciatamente, quelli che non scrissero mai ciò che sentivano per apertamente falso, come, per esempio, G. G. Rousseau, contraddissersi chiaramente, perchè troppo leggermente seguirono le opinioni del giorno. G. G. Rousseau a me pare che non scrisse mai ciò di che attualmente sentiva il contrario, ma errò nel non darsi pena di contraddirsi da un giorno all'altro, nel non rettificare e pesare le sue infiammate, troppo celeri opinioni e sconsiderate.

Che l'uomo cangi infinitamente di opinioni è un aforismo di pratica.

Queste asserzioni parranno ridicole, temerarie, improbabili; certo io non le saprei provare. Ma queste cose le sono verissime, e tali si sentono che pure rifuggono ogni prova! Questa è una di quelle. Me ne appello a chiunque rifletter voglia circa la verità delle suddette mie asserzioni. La religione è quella che può rendere meno estesa la verità del suddetto aforismo. L'uomo cangia di opinioni. L'empio non ha un punto, un punto solo di perpetua fede, nemmen quello della propria esistenza. Egli mette tutto sulla bilancia delle opinioni, e queste tutto con seco per lui portano nella ruota d'una improvativa volubilità. Il detto avantaggio della religione è uno de' suoi pregi i più grandi.

L'AMORE DELLA DIVINITÀ CREÒ I GENII PIÙ GRANDI.

Quanti uòmini grandi, quanti genii che dalla fortuna furono soppressi e resi non più che ordinari! I talenti sono infinitamente varii, il genio per l'uno è nullo per l'altro. Oserei dire che uomo non v'ha, tolto che sia all'estremo, dolce di sale e smemorato, il quale non contenga il genio per qualche cosa, che alle volte tardi, alle volte non mai si sviluppa. Costui, preso al rovescio del genio suo, è un uom mediocre o anche scipito affatto. Con una tale riputazione ei si morrà se le circostanze nol favoriscono; e nessuno ora forse saprebbe che fosse vissuto G. G. Rousseau se questi fosse morto avanti i 40 anni o non avesse avuta contezza della proposta dell'accademia di Dijon.

Quanti genii sublimi, quanti Archimedi, quanti Newton ci saranno tra i Negri! dice il Roberti nella lettera su di questi.

Se dunque le circostanze non secondano la faccia, dirò così, del genio, questo senza mostrarsi perisce.

Le passioni sono quelle che schiudono al genio la via di appalesarsi, che lo fanno di se medesimo conscio. Esse ricercano l'anima tutta per ritrovarci i mezzi di soddisfarle analogi ad esse, cioè il genio. Ma sopratutto producono in tal genere mirabili effetti le passioni amorose, l'amor del sesso, l'amor patrio, l'amicizia, ecc. Flosofica è la novella del Boccaccio, in

cui del rozzo Timone fa il più civil personaggio per amore, nè è contraria alla storia. La ferocia è amica dell'ignoranza; i genii nemici dell'ignoranza .regnano nelle umane e civili nazioni. I Greci quando vollero addolcire la loro feroce gioventù ricorsero ad un amore reo perchè innaturale; la musica ottenne il medesimo fine presso altri popoli, e la musica è madre dell'amore, eccitatrice dell'estro, della fantasia, degli affetti forti e sublimi. Io non parlo d'un amor effeminato, di molli affetti; onde intendo ragionare non di sdolcinati concerti, ma di una musica vigorosa, di una forte e nobile armonia.

L'amor del sesso mosse il Petrarca e l'Alfieri ad acquistarsi l'immortalità colla poesia. L'amor della perduta patria mosse Tacito a dipingere colla penna i secoli sanguinosi di Roma. L'amor della patria moribonda mosse Cicerone a seguir Demostene nella palma dell'eloquenza. L'amor della gloria finalmente ha schiuse le porte a moltissimi genii.

Ma il primo e il vero amore, a cui ridurre ogni altro si dee, l'amore della divinità è quello che non già come gli altri dischiuse, ma creò i genii più grandi. Tutti i prodigi di sapere, di eloquenza, di pietà, di fortezza, di penitenza, dell'apostolato, della confession, del martirio, ch'ebbe il cristianesimo, furono parti della carità; la carità, dirollo brevemente, produsse i Paoli, i Grisostomi, gli Agostini, i Franceschi, i Vincenzi e i Tommasi da Kempis.

DELLA POVERTÀ.

Quasi tutte le istituzioni sociali presenti tornano in pregiudizio del povero e in favore del ricco. Non è da stupirsi se i poveri gemano tanto, siano tanto inviliti, nemici delle virtù, della grandezza, della perfezione; come potrebbero il contrario se i mezzi dati da Dio all'uomo per ottener tali intenti lor ridondano in danno? Non sono più que' tempi in cui l'indigenza era gloria, la povertà grandezza; in cui i Diogeni si spogliavano volontariamente i loro averi; in cui il mendico era a gara ricercato dai possidenti per dividere con esso il loro pane. A quell'aurea età successe l'altra in cui la povertà ordinariamente divenne l'assisa delle anime giuste, in cui chi moriva nella povertà era riputato riposar negli Elisi.

G. C. che a divinizzare la povertà venne in terra, che la predicò perfin nello spirito, che scagliò contro dell'opulenza i più terribili anatemi, parve che riconducesse nel mondo il regno di quella dote che eresse in virtù. Gli apostoli, i confessori, i monaci, gli Agostini, i Bernardi, i Domenici, i Franceschi furono di essa eccellenti modelli. Nondimeno, per una orribile cecità che mi spaventa, i poveri ai nostri tempi non solo sono costretti a soffrire i ributti, gli scherni e le ingiustizie nei palagi de' grandi, ma eziandio nella chiesa di Cristo; la povertà non solo è esclusa dalle cariche secolari, ma eziandio dalle sacre. Tanto dunque è il pregio dell'oro! A dispetto del vangelo questo ministro di Satana verrà ognor pure adorato! I ministri del culto stessi, novelli Aronni, ci prostituiranno pure i loro incensi! Che differenza dai nostri secoli a quelli in cui la luce vera stava ancor muta? Certo v'ha grande. In quelli almeno Sparta, Atene, Roma serbarono per più anni l'odio dell'oro, e così una qualche specie di virtù, ond'ebbero magistrati incorrotti. Ma ora la venalità non solo s'è introdotta nella giustizia, lo splendor dell'oro non solo ha diritto di votare anch'esso negli impieghi profani, ma quello che è più ha contaminato perfino l'altare del vero Dio.

Al povero cui manca tutto, è perfin tolto l'onore. Una fiata egli era il più stimato di tutti; la povertà era la livrea d'un uomo retto: ora ella lo è dell'uomo disonorato e vile. Non è da stupirsi se in que' tempi i poveri se ne vantavano e molti ricchi gettavano via le loro ricchezze, mentre ne' nostri l'onta, la vergogna è sempre sul viso dell'indigente. Alcuni individui talvolta, non immemori del vangelo totalmente, tentano di rendere alla povertà il suo debito; ma questo non fa che la povertà in generale non sia oggetto di scherno pel mondo.

Quegli cui l'onor non si concede come può essere grande e virtuoso? La bassezza, l'ignoranza ed il vizio hanno ora ordinariamente seggio presso de' poveri (1). Per questo il sociale sistema non si può più valere di essi per gli organi suoi. Ma pretendono con ciò forse i ricchi di giustificarsi? Ecco quello che io direi loro: i poveri sono in gran parte vili e viziosi presentemente, onde inetti ad ogni carica onesta per lo più, onde nemmeno, umanamente parlando, degni di soc-

(1) Ci sono però molte eccezioni orrevoli da farsi a questa chiusura.

corso e di rispetto. Ma chi è la cagione di una degradazion sì funesta? Voi lo siete, opulenti del secolo. Voi segnaste coll'opinione disonore in fronte al poverello; si sa che è un disonor falso; ma si sa pure che grande nella sua società è la sua influenza e quella dell'opinione. Voi siete l'origine non solo della povertà delle vostre ricchezze, ma della miseria di essi coi vostri modi; se i poveri non sono più uomini, voi ne siete cagione, voi ne dovete portar la pena. Ovunque si volga lo sguardo, si vede l'incoerenza, il disordine a regnar sulla terra. Degli uomini la minor parte è ricca, povera è la maggiore. Ecco già un'ingiustizia; ma passi, ed andiamo innanzi. La voce di Temi e di Nemesi vorrebbe che l'ugualità nelle possessioni ritornasse tra gli uomini; ecco il dovere perfetto dei ricchi; ma intralasciamolo e passiamo ai doveri imperfetti. Almeno, se l'ingiusta uguaglianza regna e v'hanno poveri e ricchi, sarà dovere di questi il sollevare quelli in quel che possono. Mille sono le circostanze della vita in cui il povero dovrebbe aver dei vantaggi sul ricco, ed è il contrario. S'oda G. G. Rousseau: « Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les « puissans et les riches? Tous les emplois lucratifs ne sont-ils « pas remplis par eux seuls? Toutes les grâces, toutes les « exemptions ne leur sont-elles pas réservées? Et l'autorité « publique n'est-elle pas toute en leur faveur? Qu'un homme « de considération vole ses créanciers ou fasse d'autres friponneries, n'est-il pas toujours sûr de l'impunité? Les coups « de bâton qu'il distribue, les violences qu'il commet, les « meurtres mêmes et les assassinats dont il se rend coupable, « ne sont-ce pas des affaires qu'on assoupit, et dont au bout « de six mois il n'est plus question? Que le même homme « soit volé, toute la police est aussitôt en mouvement, et « malheur aux innocens qu'il soupçonne. Passe-t-il dans un « lieu dangereux? Voilà les escortes en campagne. L'essieu de « sa chaise vient-il à se rompre? Tout vole à son secours. « Fait-on du bruit à sa porte? Il dit un mot, et tout se tait. « La foule l'incommode-t-elle? Il fait un signe, et tout se range. « Un charretier se trouve-t-il sur son passage? Ses gens sont « prêts à l'assommer, et cinquante honnêtes piétons allant à « leurs affaires seraient plûtot écrasés qu'un faquin oisif retardé dans son équipage. Tous ces égards ne lui coûtent « pas un sol; ils sont le droit de l'homme riche, et non le

« prix de la richesse (1). Que le tableau du pauvre est diffé-
« rent! Plus l'humanité lui doit, plus la société lui refuse;
« toutes les portes lui sont fermées, même quand il a le droit
« de les faire ouvrir; et si quelquefois il obtient justice, c'est
« avec plus de peine qu'un autre obtiendrait grâce. S'il y a
« des corvées à faire, une milice à tirer, c'est à lui qu'on
« donne la préference; il porte toujours outre sa charge celle
« dont son voisin plus riche a le crédit de se faire exempter;
« au moindre accident qui lui arrive, chacun s'éloigne de lui;
« si sa pauvre charrette renverse, loin d'etre aidé par per-
« sonne, je le tiens heureux s'il évite en passant les avanies
« des gens lestes d'un jeune duc: en un mot toute assistance
« gratuite le fuit au besoin, précisement parce qu'il n'a pas
« de quoi la payer; mais je le tiens pour un homme perdu,
« s'il a le malheur d'avoir l'âme honnête, une fille aimable et
« un puissant voisin. » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des riches*.)

DELL'AGRICOLTURA.

L'agricoltura, la più nobile, la più necessaria delle arti, la più sana per lo scopo, la più pura per lo spirito, la più affine colla religione, quella che fu comandata agli uomini dallo stesso Dio, e fu l'impiego de' primi mortali, in questi tempi corrotti è scaduta dal suo pregio, è avvilita, resa un travaglio materiale, mercenario e d'insopportabile fatica per chi l'intraprende. Tutte le arti si perfezionano, e si tenta di sollevare quanto più si può l'uomo dalla fatica, e aumentare il benefizio di esse: la sola agricoltura è dimenticata, l'aratro de' nostri padri è ancora lo stromento suo.

Quale stato più felice di quello di un agricoltore che attende colla sua famiglia ai camperecci lavori nelle sue terre, amato da quella, rispettato da tutti, che ha lo spirito culto nella sua religione ed agisce non materialmente, ma fondato su sodi principii anche nelle cose che spettano l'arte sua? Egli ha le sue ore di riposo conditegli dal cibo, dal sonno, dalla domestica conversazione, dalla fatica; la sua casa, piena di una felice abbondanza e adorna da una bella semplicità, è come

(1) Sono porti da coloro che aspirano alla di lui protezione, che ordinariamente però solo nell'opinione tutta consiste.

il suo campo; la sua consorte, che attorniata da molti e prosperosi figli lo attornia, è come la sua vigna piena lussureggiante di grappoli folti e soavi. Egli è di sè padrone, non è schiavo a nessuno; è più libero, indipendente dell'avvocato, del medico, del giudice della città, del principe stesso, la cui vita non è che una soggezione continua, un assiduo servizio. Egli non invidia le tumultuose voluttà cittadinesche; la pace, la tranquillità sono col suo cuore, ed è così ricco in piaceri. Egli ha quel tanto a cui la natura ha destinato l'uomo nel porlo sopra la terra. L'uomo è nato sociale, ed egli è re di una piccola società. L'uomo inclina ad amare, e nessuno v'ha che più di lui beva puro a gran sorsi l'amor coniugale e i paterni affetti. L'uomo ama l'allegria, la pura gioia; qual sorgente ne è più feconda che le villereccie feste della sementa, della raccolta della vendemmia, delle stagioni?

Al presente l'infelice agricola non ha un solo istante di ozio, di quell'agio beato detto dai Francesi *loisir*, e che è necessario, secondo il Godwin, per dare al lavoratore un po' di sollievo (1). Egli è sforzato al travaglio, senza averne gli agi: ne patisce solo gl'incomodi. Le tempeste, le carestie non pesano sulle spalle del ricco possidente, ma del misero coltivatore.

DELL'ARTE DELLO SCRIVERE LIBRI.

Chi scrive libri dee farsi leggere, altrimente non sortisce il suo scopo; que' medesimi barbassori, i cui volumi in-folio giacciono ora polverosi nelle madornali biblioteche, non avreb-

(1) Dice Rousseau: « Les occupations utiles ne se bornent pas aux « soins qui donnent du profit; elles comprennent encore tout amu- « sement innocent et simple, qui nourrit le goût de la retraite, du « travail, de la modération, et conserve à celui qui s'y livre une « âme saine, un cœur libre du trouble des passions. Si l'indolente « oisiveté n'engendre que la tristesse et l'ennui, le charme des doux « loisirs est le fruit d'une vie laborieuse. On ne travaille que pour « jouir; cette alternative de peine et de jouissance est notre véri- « table vocation. Le repos qui sert de délassement aux travaux « passés et d'encouragement à d'autres, n'est pas moins nécessaire « à l'homme que le travail même. » *(Esprit*, chap. 2, art. *De l'économie et de la police domestique.)*

bero scritto, se avessero potuto prevedere la loro sorte. L'autore che non cura di esser letto, è come l'oratore cui non cale di venire ascoltato.

La bontà della materia non è sufficiente perchè i libri vengano letti, anzi talvolta ci sono alcune verità che si debbono dire e che pure mal disporrebbono il leggitore se nudamente fossergli porte. La prudenza vuole che con un bello stile adattato al soggetto si espongano, e coi fiori di una eloquenza naturale e regolata vengano adornati. Ho udito taluni però a dire che la verità da simili abbigliamenti vien lesa, ch'essa ama di mostrarsi semplice e nuda, che perciò lo scrittore eloquente ed elegante non può a meno di non tradir talvolta la sua causa e se stesso.

Lieve è il confutare simili opposizioni, e l'amatore delle sacre pagine lo avrà già per fatto. Qual libro più eloquente, poetico, pieno di figure, di adornamenti, d'immaginazione delle divine scritture? Pure quali volumi contener possono di queste più pretta e ignuda la verità? Io non parlo de' profeti infiammati dell'estro di Dio; parlo del vangelo, in cui placida si fa sentir la voce del cuore fra una naturale eloquenza. Se Dio di questa si valse per palesare la verità agli uomini, bisogna ben dire che questo ne sia il modo più congruo.

Se si parla di una sregolata fantasia o di un brio sol fantastico, egli è certo che la verità in tal compagnia non può a meno di non esser tradita. Ma questa non è la vera eloquenza di cui intendo parlare. L'eloquenza del cuore, ecco la verace di cui io ragiono, e non v'ha più stretta amica della verità. Il fonte di essa è puro, e vale quanto l'umano intelletto da cui è perfezionato, siccome l'intelletto lo è da esso cuore. Queste due parti (così lecito mi sia di chiamarle) dell'anima nostra nulla valgono separate, tutto congiunte. Un buon ragionamento avrà tutto il suo effetto se viene esposto dal cuore; anzi, che dico? un buon ragionamento non può essere concepito senza l'aiuto del cuore; è il cuore che unitamente alla ragione lo rende tale. Nulla di falso potrà uscire da questi due principii insieme congiunti; quello che è dettato dalla sana ragione e approvato da un puro cuore, no, non può essere falso. Il raziocinio adunque, che è la voce dell'intelletto, sarà fortificato dall'eloquenza, ch'è la voce del cuore.

Amica della ragione, come potrà palliare la verità una tale

eloquenza; come estinguere la naturalezza, offendere la semplicità? Me ne appello agli intenditori: non è vero che la buona eloquenza dee essere semplice e naturale, perchè senza di questo non v'ha nè patetico, nè sublime, le due più possenti molle dell'oratore?

L'errore degli avversari è che non fissano il significato dei termini che usurpano di naturalezza e di semplicità. Se intendono sotto queste voci quello solo che è consentaneo alla natura, noi siamo d'accordo; ma se ne pretendono inferire una assoluta secchezza e nudità, si oppongono alla natura medesima. Eh! basta aver gli occhi per vedere quanto la natura sia riccamente vestita, per convincersi che ama anch'essa i suoi abbigliamenti, tali cioè che le si confanno, quantunque altri indecenti ne rigetti. Il mare è smaltato di perle, di conchiglie e di coralli; le montagne sono variopinte di vene d'oro e d'argento, di brillanti e preziose pietre; la terra è piena di alberi, e ogni albero è coronato di foglie, di fiori e di frutti. La natura è ricca ed ama l'abbondanza; e se per isfuggire gli assurdi nelle ipotesi si è eretto in assioma che la natura non si serve di più mezzi per far quello cui basta un solo, io sono però certo che in tal guisa non agì il Creatore. Sarebbe bella che l'uomo, una sì nobile, sì sublime creatura, dovesse far torto alla sua madre, ed usarsi il celeste dono del linguaggio in modo sterile e secco! Non gli fu pure unitamente dato il dono dell'eloquenza? Perchè dunque, valendosi di quello del linguaggio, non si dee eziandio di questo valere? Dire che gli sia stato porto per non usarne è un assurdo, come lo è il dire che sia un effetto della corrotta natura, o che non se ne debba valere riguardo alla verità. Se ne dovrà valer forse per confermar la bugia?

L'uomo ha un intelletto e un cuore con cui conosce e segue la verità; perchè dunque non si varrà di entrambi per esprimere il vero e per fare che altrui se ne innamori?

Il matematico può convincersi delle dimostrazioni de' suoi teoremi, perchè queste verità astratte e evidenti non trovano alcuna opposizione per farsi credere dall'uomo; ma qual differenza circa le altre verità di filosofia, di religione, di morale! Quand'anche io concedessi che nella natura innocente fosse vana l'eloquenza, ella sarebbe nella corrotta necessaria. In essa l'uomo per seguire la verità ha bisogno di potenti

motivi, di violenti scosse, di dolci insinuazioni; egli fa d'uopo non solo che conosca, ma che ami eziandio la verità; acciocchè giunga a questo amore deono essere vinte tutte le di essa nemiche passioni; vuolsi non solo convincerlo, ma eziandio persuaderlo.

Al consenso de' popoli che sempre si valsero dell'eloquenza, all'esperienza io me ne appello. Quai prodigi non sono dall'eloquenza operati? Una fredda ragione lascerà forse convinti, ma nullo sarà il suo effetto nell'operare. Di due predicatori, di due scrittori, uno eloquente e l'altro no, chi opera maggiormente? Di chi scrive sulla religione e la morale a sangue freddo, e di chi con energia, calore, eloquenza, qual è il più letto e con effetto maggiore? Chi più trasporta, Platone o Aristotile, Abbadie, Butler o Fenelone?

La stessa natura indica chiaramente che la verità vuol essere espressa con eloquenza a chi sopra ci considera e invade della verità se stesso. L'uomo che sente la verità oltre il conoscerla, che ne è convinto e persuaso, non può esporla freddamente; se vuol ritenere il suo labbro, l'eloquenza gli scappa dagli occhi e appalesa, suo malgrado, il suo interno calore. A meno che un uomo sia di un temperamento gelato, se gelidamente espone la verità, non ne è persuaso.

Diciam dunque che troppo povera cosa saremmo se dovessimo tradire la verità per seguire il nostro cuore; che perciò è da rigettarsi una tal afflittiva sentenza.

Ma, lo ripeto, io parlo dell'eloquenza del cuore, che, benchè associata con una certa quale immaginazione regolata dalla ragione e dal cuore, non è però di sola immaginazione composta; che certamente se in quest'ultimo modo fosse, una tale eloquenza di poco pregio e falsa, eloquenza dell'*immaginazione* saggiamente dal Gerdil chiamata, non può allignare col rigore della verità; ma una tale eloquenza, perchè *illusoria*, non è la vera.

Non si dee nemmeno abbracciare tutta l'eloquenza del cuore, chè così facendo certamente non ne resterebbe indenne la verità. Come già dissi, il nostro cuore corrotto è un ricettacolo d'affetti buoni e malvagi: questi sono nemici del vero. Ma per saperli conoscere, come già osservai, fa d'uopo consultar la ragione, siccome, acciocchè questa non cada ne' sofismi, bisogna consultare il cuore. Conchiudo dunque che nè la ragione nè il cuore vagliono soli; ma che l'una unita coll'altro, amen-

due camminar possono nella retta via. Onde quella eloquenza del cuore solo è da abbracciarsi che è concorde col dettame della ragione.

Adunque perchè l'eloquenza e il buono stile non danneggino la verità fa d'uopo: 1° far uso della vera eloquenza, cioè di quella del cuore, e non abbandonarsi a una nuda o sregolata immaginazione; 2° paragonare diligentemente le produzioni del cuore colle nude verità poste dall'intelletto, e fare che insieme concordino; non fidarsi all'impeto dell'eloquenza del momento, ma esaminare col tempo ciò che ha detto il cuore. Laonde io consiglierei allo scrittore di scrivere distesamente pure senza prender fiato ciò che il cuore gli detta; ma poi dopo qualche tempo, e a più riprese, esaminare quello scritto e confrontarlo colla verità nuda. Questo è una mostra dell' infermità nostra. Pur troppo è quasi impossibile che un uomo seguendo l'impeto estemporaneo dell'eloquenza dica tutto vero; ma ne siegue perciò che si debba abbandonar l' eloquenza? No; ci resta la via additata. Quando Orazio insegnava che riposar si lasciasse dieci anni uno scritto avanti di pubblicarlo, avea anche in vista questa disamina. A chi è riscaldato par verità talvolta l'errore il più grossolano. Inoltre egli è ben lungi dal ben misurare le parole, e si sa che queste spesso cangiano il significato secondo la varia loro disposizione. Se Rousseau avesse fatto uso della detta massima, non avrebbe stampate tante pagine di falsa eloquenza e tante contraddizioni nelle sue per altro immortali produzioni.

Una delle furberie dell'eloquenza è di procacciarsi l'attenzion del lettore e sapersene valere. (Rousseau è uno degli scrittori a ciò più abili, ed è per questo che è così seducente anche ne' suoi più grossolani sofismi.) È difficile che si sappia far l'uno e l'altro. Taluni sanno benissimo farsi un lettore o un uditore attento, ma non se ne sanno valere.

Per conciliar l'attenzione è un cattivo mezzo quello di domandarla; il meglio si è di ottenerla senza chiederla. L'eleganza delle espressioni, la vivezza delle immagini, l'energia dello stile e un certo quale inesplicabil giro ne' pensieri e nelle parole; una naturalezza calda e concisa, non disgiunta da una lieta abbondanza, ecco i pregi che danno tanta attrattiva alle opere di Rousseau, e che valer debbono a chi si vuole procacciar vera attenzione.

Ogni qualunque dicitura è composta di pensieri di primo ordine e di secondo. I pensieri del primo ordine sono quelli che formano l'essenza dell'orazione, che resi ignudi d'ogni fregio ne mostrerebbero intero lo scheletro, serbando la principal serie delle idee. I pensieri del secondo ordine sono quelli che servono a provare, chiarificare, distendere, ampliare, corroborare quelli del primo. Ond' è che un pensiero del primo ordine è talvolta padre di molti pensieri del secondo ed occupa molti periodi. Così, p. e., il seguente pensiero, col quale Rousseau principia il suo *Emilio*, è del primo ordine: « Tout « est bien sortant des mains de l'auteur des choses : tout dé« génère entre les mains de l'homme. » Tralascio di osservare che questa sentenza è falsa nella seconda sua parte. Essa è amplificata con molti pensieri del second'ordine: « Il (l'uomo) « force une terre à nourrir les productions d'une autre, un « arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les « climats, les élémens, les saisons ; il mutile son chien, son « cheval, son esclave; il bouleverse tout, il défigure tout; il « aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a « fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour « lui comme un cheval de manége ; il le faut contourner à « sa mode comme un arbre de son jardin. Sans cela tout irait « plus mal encore, et notre espèce ne veut pas être façonnée « à demi. Dans l'état où sont désormais les choses, un homme « abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres « serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la « nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans les« quelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la « nature et ne mettraient rien à sa place. Elle y serait comme « un arbrisseau, que le hasard fait naître au milieu d'un « chemin, et que les passans font bientôt périr en le heurtant « des toutes parts, et le pliant dans tous les sens. » Così noi, parlando poco fa dei poveri, abbiamo arrecato un passo eloquente dello stesso Rousseau, ove con molti bellissimi pensieri di secondo ordine viene amplificato il seguente del primo : « Tutti i vantaggi della società sono per i potenti ed i ricchi. »

Una foggia ottima di amplificazion naturale e molto propria a Rousseau si è di rivolgere lo stesso pensiere sotto varii differenti aspetti. È però facile il cadere nel cattivo gusto così

operando, e ne dà grande esempio Seneca che certo avea grande spirito. Lo stesso Rousseau, che formò il suo stile anche su Seneca, non ne è esente talvolta. Per evitar questo difetto bisogna che i varii aspetti che si danno a un pensiero siano sì varii e gradati, che per essi il pensiero vada crescendo e dilatandosi in diverse guise.

Una di queste maniere di amplificare si è quello, quando si è provata una verità, di far vedere l'assurdo che deriva dal contrario di essa dipingendolo. Così provata, p. e., l'immortalità dell'anima, si faccia vedere come desolante cosa sarebbe per l'uomo la non-esistenza di questo dogma. Provato, per esempio, che il popolo non può ribellarsi contro il governo, si dipingano i grandi inconvenienti, i grandi mali per l'umanità che siegnono dalle ribellioni.

ROUSSEAU È ORIGINALE NON SOLO NELLE ESPRESSIONI, MA ANCHE NEI PENSIERI.

Rousseau, dice madama Staël, infiammò tutto, ma non disse niente di nuovo. È falso che non abbia detto niente di nuovo. L'originalità non solo nelle espressioni ma anche nei pensieri è uno de' precipui meriti delle sue opere. Quello che è vero è che molte delle di lui novità sono cose false; ma spettano a lui e ne inventò anche delle vere. Si dirà forse che le copiò da altri autori, che avanti di lui le indicarono? Io rispondo che in tal guisa nessun autore quasi sarebbe nei pensieri originale. L'originalità consiste nel non copiare; non importa poi che altri abbia anzi quel tale autore detto ciò che quegli ha scritto. Un uomo che senza aver nessuna cognizione dell'*Iliade* componesse un poema a questo simile, ne sarebbe l'autore non meno di Omero. Vero è che cotali casi sono impossibili; ma avvennero però in picciolo più volte, cioè a dire riguardo ad alcuni tratti poetici, ad alcune verità. Date lo stesso fatto da mettere in versi, la stessa verità da dimostrarsi a due poeti e filosofi senzachè uno sappia dell'altro, la produzione dell'uno sarà molto diversa da quella dell'altro, ma in molti tratti parranno quasi essersi copiati a vicenda. Gli uomini in sostanza sono tutti gli stessi, tutti figli di un medesimo padre; la ragione è una, e se ciò non fosse, gli uomini non si potrebbero

perfezionare, il loro comune consenso non esisterebbe mai, e distrutti verrebbono i loro sociali rapporti. Quantunque tra i milioni di essi che esistettero ed esistono, due non se ne potrebbe trovare de' quali la figura fosse in tutto a capello la stessa, è però certo che tutti hanno lo stesso corpo constante delle stesse membra e per i medesimi usi. Così, avvegnachè non esser possano due anime affatto dello stesso carattere, impertanto la natura delle anime di tutti noi è una sola.

Non è meraviglia dunque se trattando la stessa materia due scrittori concorrono talvolta a scrivere lo stesso, siccome due oratori direbbero il medesimo in gran parte nel far la medesima orazione. Però, come dissi, quanto è egli questo dalla ragione e dalla sapienza reso certo, altrettanto lo è pure che affatto affatto nella medesima guisa non verrà detta la medesima cosa o scritta da due uomini, perchè non nella medesima maniera concepita. La ragione di questo si è che non si trovano due caratteri perfettamente uguali, come non si trovano due foglie perfettamente simili, due corpi perfettamente pari. Ne abbiamo altrove parlato. Dunque due autori anche dicendo la stessa cosa, purchè l'uno insciente dell'altro, saranno più o meno necessariamente nelle spressioni, nelle varie impercettibili tinte originali l'un dall'altro diversi.

Ma nullo scrittore v'ha più di G. G. Rousseau originale nel dire le cose le più trite. Onde è vero che *infiammò tutto*, anche quello che forse copiò, come dice la Staël; onde a ragione Laharpe, facendo il di lui ritratto, scrisse:

« Sa parole est un feu; mais un feu qui ravage.

DELL'ATTENZIONE E DELLA RIFLESSIONE.

In parte è verace la sentenza di Rousseau, che « l'uomo che riflette è un animal depravato. » La riflessione infatti affatica l'uomo, e questa è una delle cause che rendono la lettura faticosa. Il trasognare, il farneticare è per me la più deliziosa delle occupazioni e la più sana: essa non ricerca sforzo di mente; la si lascia andar dove vuole; non ha limiti, e s'impadronisce d'ogni potenza dell'anima, si vale d'ogni sua operazione; il lavoro manuale, quello che fu da Dio comandato all'uomo, sta ottimamente con essa; è amica della sanità; al contrario la ri-

flessione rintuzza l'immaginazione, scema la memoria, ingrossa l'intelletto, toglie la buona salute, accorcia la vita, stanca, danneggia in una parola l'anima e il corpo (1).

Bisogna ben distinguere l'attenzione dalla riflessione; questa è per l'uomo dannosa, quella necessaria.

L'uomo innocente o non aveva bisogno di riflettere o la riflessione non gli era di pena. Io propendo pero per la prima sentenza. Tutte le verità che non sorpassavano il di lui puro intelletto doveano da questo esser bentosto comprese. Anche presentemente se gli uomini, non ostante la loro corruzione, amassero la religione con semplicità di cuore, in ispirito e in verità la professassero, non avrebbero bisogno di riflessione. Il protagonista del Vangelo infatti disse: *beati i poveri di spirito!* Chi va riflettendo sulla religione raro è che non cada nell'empietà, essendo dote dello spirito della riflessione la disamina e non la fede; uguale è a quegli che per vincere la tentazione carnale ragiona sull'impurità e ci cade più presto. La fuga delle investigazioni, del quistionare, la fede nella semplicità del cuore, ecco quello che solo sarebbe necessario se tutti gli uomini fossero veri cristiani.

Ma tali non sono; è pur troppo dunque necessario molte volte il riflettere; ma questa necessità è nostra colpa, e si può a ragione chiamare innaturale. Anche la guerra è necessaria talvolta; pure chi ardirà chiamarla figlia della natura uscita dalle mani di Dio? La guerra snatura l'uomo benchè necessaria: lo stesso si dica della riflessione. Che fare? Eleggere il minor male. Quando altro non si può, abbracciar la riflessione come si abbraccia la guerra; fuggirle entrambi se v'ha altro mezzo.

Io dissi che la sentenza di Rousseau è verace solo *in parte*, imperciocchè dal contesto pare ch'ei confonda la riflessione coll'attenzione, e voglia fare dell'uomo un cieco seguace di tutti gl'istinti suoi, dal che io sono ben lungi.

(1) Coloro che riflettono troppo divengono suppellettili inutili per la società e dati tutti a se stessi. Non sono quasi più padroni di se medesimi, ma l'abito di riflessione si fa signore del loro volere.

DEL PREDICATORE E DELLO SCRITTORE.

La via che dee tenersi dal predicatore è ben diversa da quella che tiensi dallo scrittore. *Verba volant, scripta manent,* ecco un aforismo che segna tal differenza. Rimanendo gli scritti, l'autore dee più essere guardingo nell'avventurare certe proposizioni, che non in tutti i tempi e in tutte le occasioni sono buone, ma starsi maggiormente avveduto del dicitore, il quale, come quello le cui parole hanno poco corso di vita e niuna stabilità, ma tutte si riferiscono al solo momento in cui sono pronunziate, può relativamente a questo pronunziare ciò che sarebbe da tacersi sotto altri rapporti. Ecco un avantaggio di chi dice sopra quegli che scrive. Ma al contrario l'oratore, avendo il tempo limitato e circoscritto il soggetto; dovendosi una sola volta fugacemente intendere i suoi sentimenti dagli uditori, in un dato tempo ugualmente da tutti; dovendosi perciò all'agio di tutti e alla capacità adattare, ne siegue che da questa parte quello dell'oratore è forte un grave mestieri, essendo in debito di brevità, di unità, di chiarezza, di naturalezza, di popolarità, di eleganza di stile, ecc. Al contrario lo scrittore non ha il tempo limitato, ma può allungare come vuole l'opera sua; non ha circonscritto il soggetto, ma può spaziare ove vuole e far le digressioni che stima opportune; non consegna alla fugace voce i suoi sensi, ma gli eterna sulla carta; onde potendo venir più volte lette le sue opere, non è astretto ad una rigorosa chiarezza come l'oratore, nè ad adattarsi alla capacità di tutte le persone da essere capito la prima volta: chi nol comprende la prima fiata o la seconda, può ripigliarne la lettura la terza, la quarta, e più se vuole. Egli non è nell'angustioso dovere di esser chiaro ed inteso dalla feccia del popolo, senza disgustare la gente signorile e colta, amante del lusso oratorio, dell'eleganza. Il suo libro è alla disposizione di tutti a qualunque ora; può essere letto a tratti, ad intervalli; onde ha sempre minor uopo di seguire l'eleganza, la chiarità, l'eloquente interesse che è necessario per sostener l'attenzione ad una predica che è recitata tutta di un fiato ad un tempo non eletto da chi l'ascolta. Finalmente egli non è obbligato a seguir quella rara precisione che dipinge in uno brevemente i più vasti e diversi quadri, senza oscurità, senza equivoco; il lettore può leggere, e letto, ritornar su' suoi passi

per ritornare alla memoria i passati principii se li ha dimenticati.

Ma al contrario havvi un altro vantaggio del predicatore sullo scrittore, ed è grande e quasi compreso nel primo già accennato. Questo si è che la lettura è un gran giudice, sia dal canto de' pensieri che delle espressioni. L'illusione regna facilmente sulla bigoncia e difficilmente ne' libri. Quello che fugacemente si ode a un'ora fissa tutto di seguito non può sottomettersi a quello scrutinio che si richiede per dare un sensato giudizio. Questo richiede l'agio, il sangue freddo, di rivenire sovente su' suoi passi, di diligentemente disaminare senza diversioni, senza disturbi. Al contrario quella specie di tumulto che accompagna le aringhe e il sacro timoroso rispetto che si associa colle omelie, l'aspetto di una vasta piazza ripiena di un popolo ardente e libero, di un maestoso tempio magnificamente decorato e colmo da una folla taciturna e devota, tutto ciò diverte la mente, impedisce il sangue freddo, la posa necessaria per ben giudicare. Che fia poi se un imponente aspetto, se un bel portamento, se un'armoniosa voce ben modulata, se un acconcio gestire accompagnano un discorso brillante, pieno di sofismi, ma mascherato da un'incantatrice eloquenza e da una logica cavillosa, il cui complesso appar che mostri verità quando ogni parte è bugia? L'esperienza ne è testimonio. Quanti non furono sì gli antichi come i moderni oratori le cui produzioni furono portate alle stelle al comparir sulla cattedra e dimenticate nell'uscir alla stampa! Gl'Isocrati, gli Ortensi, i Neuville (1), per non attestare altri più malvagi oratori, ne fanno fede. Lo scrittore al contrario ha niuno di questi vantaggi; le sue opere sono sempre ugualmente aperte alla critica, sì dal lato delle espressioni che de' pensieri.

È per questo che non è infallibil prova della bontà di un predicatore l'applauso di un uditorio, e che lo è della valentia di uno scrittore l'applauso di una nazione (2).

Il paragone tra l'oratore e lo scrittore dedurre si dee dal paragone tra l'uditore e il leggitore.

(1) Questi tre oratori furono però solo manchi dal lato dell'espressione; la loro dottrina non fu malvagia; però quella dei Demosteni, dei Ciceroni, dei Bourdaloue fu di gran lunga migliore.

(2) Parlo di una nazione non interamente corrotta riguardo al buon gusto e al buon senso.

NECESSITÀ DELL'EDUCAZIONE.

I Giapponesi puniscono ne' genitori i delitti de' figli, e quelli di ogni cittadino nel vicinato. Che ottima lezione per gli Europei! Come la *necessità dell'educazione* ne vien bene inculcata! Essa è allogata nel vero suo luogo, cioè di un dovere sociale, di un articolo che influisce più di tutti sulla società. Tutti i legislatori ne conobbero l'importanza e ne fecero uso nelle loro istituzioni. Presentemente presso noi è negletta, o, se è tenuta in dovere, è un dovere che non interessa punto lo Stato. Come mai siamo piccioli e come mai con ragione passeremmo per veri selvaggi appo quelli che sì noi chiamiamo! L'umanità è presso noi degradata, il cristianesimo è quello che ancora un po' la sostiene. Chi cacciasse un cervo destinato alla venazione del re sarebbe come di lesa maestà gravemente punito; e gli adulterii sono oggetti di riso e sopra l'educazione chiude gli occhi il governo. Eh! se i figli debbono esser poi cittadini tali fa d'uopo che siano formati dal padre. Chi non sa che l'uomo ineducato diviene brutale, insociabile ed iniquo? Tali sono i selvaggi. Ma un fanciullo che cresce in società è impossibile che divenga ineducato; questa espressione è impropria: lo abbandonino pure i genitori a se stesso; le cose e il mondo che lo attornia lo educherà, e la sua educazione sarà cattiva e la sua riuscita sarà cento volte peggiore che se fosse cresciuto in un deserto. I genitori perciò che non educano i figli, gli educano male. In tal guisa il magistrato fa del figlio un violatore della giustizia, il ricco un infame prepotente, il povero un ladro assassino, il principe un despota tiranno. Mi si dica se non è vero che se la giustizia vuol che sì rea prole subisca il suo castigo, richiede pure che l'origine prima della loro reità, i genitori siano alla pena congiunti.

Presso alcuni popoli i genitori affogano i loro figli infermi e deboli appena nati. Sono gente barbara; ma la loro scusa è che sono gente rozza. Noi civili, letterati, cristiani, pure siamo cento volte più barbari quando prepariamo la nostra prole al disonore, al delitto, all'infortunio; meglio sarebbe per essa affogarla innocente nella cuna piuttosto che scellerata condurla a perire.

DIVISIONE DELLE NAZIONI UMANE.

Tutti gli uomini sono più o meno insieme collegati in nazioni. L'uomo di Rousseau errante isolato ne' boschi è ancora un problema; se esiste, è il capo d'opera dell'umanità degradata, e non fa caso.

Io ridurrei dunque le *nazioni umane* a tre classi, cioè le dividerei in *selvaggie*, *barbare* e *polite*. Io non mi attengo già al proprio significato di questi vocaboli, ma al loro uso comune.

Le nazioni selvaggie sono quelle che sono composte di varie famiglie unite da nessun vincolo tra di loro di governo, ma semplicemente o dall'utile o dalla necessità. Per lo più tali popoli sono erranti a truppe, antropofagi dati in preda a' vizi brutali; e gl'individui stessi di una famiglia non sono congiunti poco più che dal bisogno. Talvolta però è il contrario. Ma in una parola il carattere di queste nazioni è il non avere veruna idea di governo civile e di civile unione delle famiglie.

Le nazioni barbare sono quelle che conoscono il governo civile, ma imperfettamente. Generalmente il governo militare è presso di essi in vigore, e non v'hanno leggi.

Le nazioni polite che hanno un governo fatto in forma e non ignorano le scienze, le arti, ecc., posseggono leggi, ecc.

Queste nazioni patiscono più o meno di gradi; ve n'ha di più selvagge e di men selvagge, di più barbare e di men barbare, di più polite e di meno polite. Ma la civiltà vera delle nazioni dove consiste? Nella perfezione dell'umana società. L'uomo è capace di perficersi, ma i progressi del suo perfezionamento hanno un limite, e questo si è quello, oltrepassando il quale si va lungi dalla di lui natura. La civiltà delle nazioni sta in quel punto.

È perciò un grave errore quello di molti che credono incivilire vieppiù una nazione quanto maggiormente raffina il suo gusto, i suoi costumi, le sue istituzioni. La sua vera felicità non dipende da questo; anzi una troppo raffinata nazione è infelice: quella nazione che per quanto esserlo quaggiù si può è avventurata, è la più civile di tutte.

Da questo principio si giudicherà come la civiltà politica degli uomini corrotti è ben diversa da quella che esisterebbe se tuttora gli uomini fossero innocenti. Nell'innocenza la società sarebbe stata composta di tutto il genere umano unito in una

sola famiglia coi puri vincoli dell'amore, e questa sarebbe stata la sola civile. Presentemente che l'uomo è al mal sì proclive, una società coi soli vincoli dell'amore non può essere civile perchè non felice, richiedendosi per questo quella tranquillità che non v'ha pur troppo ora tra di noi senza leggi e castighi. Quella società perciò che per gli angeli o per gli uomini puri la vera civile, è per noi sventurati selvaggia e da fuggirsi.

Si dedurrà dal detto eziandio che non basta per la civiltà di una nazione che ci sia un governo, arti, scienze, cognizioni, politezza, ecc.; fa d'uopo che sia in tutto ciò la perfezione, e perfezione per l'uomo non v'ha se non nell'ordine, nella strada di mezzo. Una nazione che è priva di governo non è civile, è selvaggia; un popolo che ha un governo despotico è barbaro, civile neppure; una nazione che avrà oltre un raffinato governo le arti, le scienze, la polizia regnanti oltre il loro confine, potrà chiamarsi polito, ma neppure non sarà mai civile. Per la civiltà si richiede la moderazione in tutto, madre della felicità.

Nelle nazioni selvaggie e barbare vediamo a reguare l'ignoranza, la crudeltà, la superstizione; nelle nazioni troppo polite vediam pure a regnare l'insensibilità, la superbia, l'empiezza; nè le une, nè le altre sono civili.

Beata la mediocrità! In essa sola sta la terrena felicità degli uomini.

Il perfezionamento umano ha dunque un termine oltre il quale esce fuori della natura e diviene imperfezione. Quel punto in cui è al colmo è l'aurea età del genere umano sì decantata dai filosofi, sì celebrata dai poeti, sì desiderata dalle anime buone. Si narra che cotesta età dell'oro esistette nei primi secoli del mondo. In verità età aurea non si può ottenere da uomo corrotto; essa regnò nel paradiso terrestre. Ma se vogliam intendere quel termine ne' confini che cel permette l'umana fralezza, per esprimere cioè quel puuto di felicità terrena che può ottenere la società di uomiui traviati, è sempre probabile che regnò ne' primi tempi. Come? L'uomo che è un animale capace di perfezione la trovò appena nato nell'età della ignoranza e della rozzezza?

Questo è certamente strano, se si suppone con Rousseau che l'uomo nella sua origine visse come le bestie, e gran tratto d'anni fu necessario per condurlo in società. Ma io prendo l'uomo

qual è, non quale vien fatto. Ne consulto i monumenti, l'autentica storia.

Questa mi dice che Dio creò Adamo: questa mi basta per poter sapere che Adamo fu perfetto per ogni parte quanto essere uomo il può. Scaduto dall'innocenza, la perfezione sua diminuì, ma rimase perfetto quant'uomo traviato essere il possa. Egli trasmise la sua grande civiltà alla sua buona progenie, che intatta la condusse fino a Noè, i cui figli la tramandarono alla terra che empierono di nazioni.

Di queste nazioni quelle che ereditarono la perfezione ereditata a Adamo da Noè furono il vero modello della sociale civiltà quasi al sommo possibile grado condotta. Ecco l'età dell'oro, in cui il re era un padre e governava il suo popolo con quell'amore che nutre il pastore per lo suo gregge (1).

Parrà strano che a quei tempi in cui il lusso, le scienze, il venale commercio, le arti erano pressochè ignorate, fosse la vera epoca della quasi perfezione possibile della sociale civiltà. Ma io già osservai che molte di queste cose per nulla a questa appartengono, altre solo in parte moderate. Il lusso dovrebbe affatto estirparsi dal mondo, come alcune scienze od arti perniciose ed inutili. Le altre scienze e arti hanno il loro limite, passato il quale divengono inutili e perniciose. La politezza ha pure il suo confine.

Presso quelle nazioni le arti le più necessarie alla vita, come l'agricoltura, ecc., erano certamente conosciute e più perfezionate che presso di noi. Erano forse ignorate alcune scienze utili e molte utili industrie; ma bisogna osservare che io dissi in quei tempi essere stata l'età d'oro, perchè vi fu il *quasi* possibile sociale perfezionamento. Ma si osservi, dico, quel *quasi*. La mia conchiusione è che tra tutte le epoche dell'umana società finora esistite, quelle là antiche sono quelle in cui si dee cercare l'età dell'oro, cioè il modo di società che finora esistette il più vicino alla perfezione che si può ottenere. Non ne siegue però che non si possa per lo futuro anche ottenere un punto più vicino a tal perfezione o tal perfezione stessa.

Quello però che io voglio dire è che ne' tempi moderni non è tal punto, anzi ne è ben lontano. Tutto inclina verso la cor-

(1) Nella più antica lingua che abbiamo, la voce *scèvet* significa *verga pastoreccia* e unitamente *scettro*, indicando così che in quei tempi felici i re erano i pastori dei loro popoli.

ruzione, il despotismo; cose ben lontane da quella libera semplicità che è l'anima di una società virtuosa. Se ora esistono scienze, arti, scoperte, progressi che non esisteano nei tempi antichi, quanti non sono probabilmente quelli che esisteano a que' tempi e che noi abbiamo perduti! Anzi allora ciò che si sapea era più utile e più certo, non si fondava infatti sul raziocinio umano o sulle sue scoperte, ma sulla tradizione di Dio trasmessa loro da Adamo (1). Per questa parte ci è dunque l'equilibrio se non v'è più peso dal lato degli antichi. Dall'altro verso poi, cioè da quello delle leggi, de' costumi, della verità, della giustizia, della virtù, quanto mai noi ci siamo al disotto!

Lo stato presente della società europea principalmente va a morte: per ridivenir civile l'umanità ha bisogno di nuovamente risuscitare.

SENZA IL VERO DIO NON V'HA VERA VIRTÙ.

Talete, quell'uno dei sette savi della Grecia, non si *maritava* per non avere il dolore di perdere poi la moglie e i figliuoli.

Tal era dunque la filosofia di quel sapiente? Eh! l'ha più sana il selvaggio, il pastore, il contadino. Come mai il paganesimo ci si mostra difforme anche nelle cose le più naturali, e ci sforza pure a confessare che *senza il vero Dio non v'ha vera virtù!* La natura è quella che comanda al ricco, al povero, all'ignorante, al saggio, al suddito, al magistrato, ad ogni uomo insomma il coniugio, nè da un tal debito lo esenta perchè è dovere della natura, e se v'hanno pene congiunte col piacere sono da sofferirsi dall'uomo; quegli che se ne schernisce è indegno di vivere; meriterebbe che come lui avessero pensato i suoi genitori. Ond'è che per piacere non può l'uomo restar celibe; l'unica ragione che può legittimare il celibato è la penitenza, che dee esser maggiore di quella che dal loro stato ri-

(1) Se questa tradizione intera e intatta fino ai figli di Noè si fosse conservata, le nazioni fondate da questi sarebbero state perfette il più possibile che esser mai lo possano. Ma siccome quelle tradizioni nè totalmente intere, nè totalmente intatte pervennero a quelle nazioni, elleno si avvicinarono sì grandemente al possibile grado di perfezione, ma non ci giunsero. Quante cognizioni avute da Adamo non furono certo a quelli se non per metà o adulterate trasmesse!

donda ai coniugati. L'uomo che abbraccia il celibato abbraccia una catena pesante più cento volte che quella del matrimonio; se potesse supporre che questa gli sarebbe più grave dovrebbe preferirla a quella. Nè un desio di penitenza basta per esentar gli uomini dalla legge del coniugio: ci va l'ispirazione, la vocazione di Dio. Se celibatari stessero solo quelli che sono dall'Altissimo a un tale stato chiamati, quanti pochi sarebbono! Dio saggiamente opera in tal guisa: egli non vuole danneggiare la popolazione del mondo; pochi perciò chiama alla perfezione per la via della verginità. Perchè, dirà taluno, non ne chiama invece di pochi nessuno? E chi sei tu che chiedi il perchè a Dio del suo operare? Ma in questo è chiaro. Perchè Dio che si compiace dell'uomo fa, nell'elevare all'angelico stato della verginità alcuni uomini, grande mostra della sua onnipotenza, del suo amore per lo genere umano, di cui fa in ogni modo le sue delizie. Ma si badi sempre che io parlo della verginità vera, ispirata da Dio. Lo scapolo di propria voglia, fosse anche per motivo di virtù tale, è un indegno meritevole di essere calpestato dai coniugi stessi. Un uomo badi bene avanti di sacrarsi alla verginità: non dee abbracciarla se Dio non l'ispira, siccome non può offrirsi al martirio, colla penitenza abbreviarsi la vita, senza una peculiare ispirazione del Nume. Quanta è la gloria del vergine chiamato da Dio lassù nel cielo, tanto nella region de' tormenti è l'obbrobrio del vergine di propria voglia.

Come mai è difficile ad esso il salvarsi! Quegli che è chiamato da Dio al celibato, e che si marita, fallisce certo la vocazione di Dio, ed è questo un gran male; ma almeno non ci aggiunge quello di operar contro alla natura. Al contrario il celibe di propria voglia fallisce la vocazion sua e viola la natura. Come è terribil sua sorte! Dirà taluno: dunque il matrimonio è un obbligo, dunque quando Dio disse ad Adamo ed Eva *crescite et multiplicamini* proferì un comando. Sì certamente in generale, per la più parte degli uomini. Il matrimonio è un comando per quegli che è da Dio chiamato a un tale stato irremissibilmente. Dico *irremissibilmente*, perchè ci sono taluni la cui vocazione è lasciata fino a un certo segno in loro mani. La vocazione di costoro è fissata dalle loro più o men buone opere. V'ha taluno che se moderate avesse da fanciullo le sue passioni Dio l'avrebbe chiamato al celibato. Al contrario v'ha

un altro che vive santamente dalla sua prima gioventù, e pur chiamato da Dio è al matrimonio, come, p. e., santa Godelieva, di cui tesse la vita il Mesanguy; in costoro la vocazione non da essi dipende, ma solo da Dio.

Se dunque anche per principio di penitenza non è lecito sempre il celibato, quanto *a fortiori* nol sarà mai per principio di piacere! Il matrimonio che porta con seco travagli e dolori per ambo i coniugi, e fu convertito da Dio in pena del peccatore, non è lecito rigettarlo come un giusto castigo, a meno che dar ci vogliamo un castigo più grande. Lo scapolo infatti non ha una famiglia da alimentar col sudore della sua fronte per mezzo di un'ingrata terra, nè la vergine ha da partorire ed allevare figliuoli fra gli spasimi, le angustie e le doglie. Dirà taluno: e se io sfuggo le pene del matrimonio, ne sfuggo eziandio i piaceri. Io rispondo che non ne è padrone di ridur la cosa a un tale equilibrio. Inoltre i piaceri del matrimonio consistono più nell'anima che ne' sensi. Una moglie e un marito che di cuore a vicenda si amano, si aiutano, si consolano, si rendono cara la vita, che amano pure ed educano con ogni cura i loro figliuoli, gioiscono degli affetti i più puri. L'uomo, per tali affezioni che debbono condurlo a Dio, non può di propria voglia rigettarle impunemente, massime se congiunte hanno quelle pene che Dio diè all'uomo per fio del suo peccato. Anzi di propria voglia nemmeno può restar celibe con aver pene eguali o anche maggiori, senza piacere alcuno, come dicemmo. Inoltre il matrimonio di quanto mai bene è sorgente per l'anima! Non è una bella cosa il dar cittadini alla patria terrena per popolare poi la patria celeste? Eh! dirà taluno, siete voi sicuro di non popolare invece l'inferno? Sì, io rispondo, un padre, una madre di famiglia che si amano con vero amore a vicenda, che amano di cuore Dio e in lui confidano, che perciò si danno tutta la cura possibile per ben educare i loro figli, non sono generalmente dal Dio della bontà defraudati dalle loro cristiane speranze. Può avvenir talvolta il contrario; ma se ben si guarda è sempre per colpa dei genitori. Colpa inevitabile in una lunga educazione, soggiugnerà taluno; no, io gli rispondo, mediante l'aiuto di Dio, la grazia del sacramento. A che altro infatti fu sostituito il sacramento del matrimonio se non a dar la grazia ai coniugi di ben allevare la prole? Non profanino essi nella menoma cosa la santità di questo sacramento, e questo farà

il suo effetto, li assisterà nella difficile carriera dell'educazione. Ma quand'anche fosse pur certo che d'intanto, non ostante tutta la sollecitudine dei parenti, dar si dovesse un'anima all'inferno, si dovrebbe perciò cessare quel sacro e naturale commercio per cui in contraccambio tante se ne danno al paradiso? Mi piace su questo propositò il parere di Milton, il quale nel suo gran poema introdusse Eva peccatrice a proporre ad Adamo di non più congiungersi insieme per non rendere tanti esseri infelici; e pose in bocca di Adamo un'ottima confutazione della risoluzione di Eva. Dio infatti non mise l'uomo in questo mondo per niente; comandò in generale il matrimonio colle parole *crescite et multiplicamini*, che ebbero anche vigore dopo il peccato. Se Adamo od alcun de' suoi figli avesse voluto star celibe, la razza umana sarebbe stata estinta, il mondo per l'uomo terminato, e non avrebbe più avuto l'immenso onore che gli compartì in Verbo facendocisi uomo, e volendocisi nascere, vivere, morire, risuscitare, operar infiniti miracoli e abitarci poi *usque ad consummationem saeculi* tra la sua chiesa in ispirito e in realtà nell'ineffabile sacramento dell'Eucaristia; se ora celibe fosse pure tutto il genere umano, quanti effetti della bontà dell'onnipotenza di Dio che accadranno ne' dì futuri ci verrebbon furati! Molte anime in vero si torrebbero all'inferno, ma molte ancora al paradiso. Se male operasse chi si marita perchè molti uomini si dannano, male agirebbe pur Dio nel conservare il mondo e le creature, male avrebbe pure operato Gesù Cristo nell'erigere il matrimonio in sacramento, nell'assistere alle nozze di Cana, ecc. Per sostenere un assurdo in quante bestemmie bisogna precipitarsi! (1) Un altro bene del matrimonio è il buon esempio. Qual ubertoso fonte d'istruzioni è mai una famiglia che cammina nella strada della virtù, della religione, dell'armonia, della giustizia! Siccome dai celibi possono apparare i coniugati, così da una tal famiglia i celibi stessi possono attingere onde istruirsi e prendere se stessi a vergogna.

Un terzo bene del matrimonio è il mutuo aiuto. L'amor coniugale è più d'ogni altro intenso, stabile, costante, e dirò ancora santo, perchè consecrato da un sacramento. Mille cose concorrono a rendere l'unione di due coniugi stabile più di ogni altra umana: il maritale commercio, il sacramento, la conni-

(1) I Manichei, i Marcioniti e altri eretici sostennero essere il matrimonio una cosa cattiva e inventata dal malo principio.

venza d'umore, la coabitazione, la prole, ecc., questi sono altrettanti vincoli che legano il marito colla moglie, e a vicenda. (Ognun vede che io parlo di un coniugio bene assortito, non di quelli fatti dai parenti, dall'interesse, dal capriccio, ma dei veramente geniali, costumati e cristiani. Quanti sono i beni uel buon matrimonio, tanti i mali nel mal fatto. Ogni bene in questa diventa male; è una stretta e interminabile voragine di fuoco, in cui due creature nemiche e unite insieme si sono precipitate per non uscirne più in questa vita.) L'amor coniugale iufluisce in ogni tempo su ogni azione de' coniugi. L'uomo non può vivere isolato, ma ha bisogno di espansione, e questa la trova in una moglie molto più di quello che la troverebbe in altr'uomo, mentrechè il sesso donnesco è più che altro atto a infondere la dolcezza sul cuor dell'uomo, a persuaderlo, a signoreggiare sulle sue passioni. Dio non diede ad Adamo per aiuto un altr'uomo, ma bensì una donna. Così si dica pure della donna. L'autorità sopra di lei le è dolce se l'ha un marito, soave verso di questo il giogo dell'obbedienza, le piacciono le di lui correzioni, ecc.

Quai prodigi non produce l'amor maritale? San Paolo gli ha bene veduti. La disperazione s'impadronirebbe d'un uomo sensibile e sventurato, se non avesse una moglie sensibile a consolarlo. Bisogna dirlo: la donna serve all'uomo, ma nel suo servizio è di lui signora. Peto non avrebbe avuto cuore di uccidersi se Arria non gliene avesse dato l'esempio; quante mogli ben diverse avranno ugualmente sui loro mariti esercitato un impero! Quel tale si sarebbe morto se il labbro d'una buona moglie non l'avesse arrestato e toltogli il suo crudele coraggio. Sì, se una moglie malvagia può condurre l'uomo a qualunque eccesso, la moglie buona opererà miracoli sul cuore del marito suo. Per darci un'immagine di questa potenza della donna, Dio permise che una donna facesse la rovina degli uomini, e volle che un'altra ne fosse la ristauratrice. Se la madre de' viventi li precipitò nell'abisso, la Vergine schiuse loro le porte del cielo.

Anche la religione sente l'influsso del matrimonio. I rimproveri che escono dalla bocca di un consorte adorato non muovano a sdegno, ma a vergogna e pentimeuto, a buon proposito ed a pianto.

Davanti le persuasioni coniugali, l'amor proprio, la vanità, la

superbia si tace; quel tal marito infedele che chiuse gli occhi alle più aperte dimostrazioni degli uomini illuminati e sapienti, si arrende ai conforti di una moglie cristiana. Si sa quante cristiane conversioni furono l'opra de' coniugi, e per lo contrario furono pure loro opera molte pervicacie e renitenze. Se Acab fu iniquo, se Salomone idolatra, ne dovettero render grazie l'uno a Iesabele, l'altro alle donne idolatre. Civano, quel re di Bungo nel Giappone che aveva un sì gran cuore, differì pure lungamente la sua conversion alla fede di Cristo, anche dopo averne conosciuta la verità, unicamente ritenuto dalla sua moglie. (Charlevoix, *Histoire du Japon.*) Clodoveo I, re di Francia, si convertì alle istanze della sua consorte Clotilde; a questa santa donna dee il cristianesimo la Francia (1). La grazia divina la vinse finalmente su Civano; quanto mai opererà questa grazia unita alle persuasioni coniugali! Egli è ben lungi dunque dall'esser lecito quello che facea Talete di non maritarsi per isfuggire i dolori, le pene che con seco porta il matrimonio. Plutarco stesso, benchè pagano, riprende una sì innaturale filosofia. Ecco come, narrata la suddetta storiella, si esprime:

« Hermippus (2) écrit que cette histoire est mot à mot dans « Pataecus (3), qui se vantait d'avoir l'âme d'Esope. Cependant « c'est manquer d'esprit et de courage que de renoncer à la « possession des choses nécessaires, par la seule crainte de les « perdre un jour; par la même raison il faudrait n'aimer ni « les biens, ni la gloire, ni la sagesse même, quand on a le « bonheur de les posséder. En effet nous voyons que la vertu,

(1) La Francia dee il cattivo spirito cristiano che sempre ebbe, contrario al vangelo, a Clodoveo I, il quale abbracciò il vangelo più per politica che per altro, come dice il Millot, che questa volta ha ragione. Io non sto all'autorità del Millot, sto alla incontestabile storia. Tutti gli storici concordano nel mostrarci in Clodoveo un principe orgoglioso, conquistatore, ingiusto, dissimulatore, crudele sopratutto contro i congiunti, tiranno insomma, principalmente dopo la sua conversione. Questo c'indica come non aveva il vero spirito del cristianesimo, ma il falso. Tale falso spirito cristiano si trasfuse ne' sudditi di Clodoveo e ne' suoi successori; lo che facilmente si può veder dalla storia

(2) Ermippo di Smirne fece le vite de' sapienti e de' legislatori, e vivea 210 anni anzi l'era volgare.

(3) Pateco, storico più antico di Ermippo e della setta di Pitagora.

« qui est le plus grand et le plus agréable trésor du monde ,
« se perd tous les jours par les maladies et par les poisons;
« outre que Thalès, en ne se mariant pas, ne se mettait pas
« pour cela dans une plus grande liberté, à moins qu'il n'ou-
« bliât aussi et parents et ami et patrie: mais il était si éloi-
« gné d'avoir ces sentiments, qu'il avait même adopté un fils
« de sa sœur appellé Cybistus; tant il est vrai qu'il y a dans
« notre âme de certaines semences d'amour, et qu'elle n'est
« pas plus faite pour sentir, pour penser et se souvenir, que
« pour aimer. Aussi quand nous ne trouvons rien chez nous,
« où nous puissions placer notre affection, nous allons chercher
« des sujets dehors; des étrangers, et pour ainsi dire des bâ-
« tards, se mettent par leurs caresses en possession de notre
« cœur, comme d'une maison ou d'une terre qui manque de
« légitimes héritiers; et après s'y être établis, ils y font naître
« avec l'affection, les soins et la crainte de les perdre; jusque-là
« qu'on voit tous les jours ceux qui parlent du mariage et
« des enfants avec le plus de dureté et d'inhumanité se con-
« sumer de regret et de douleur, et se laisser aller à des
« plaintes indignes d'hommes de cœur, quand les enfants, qu'ils
« ont eu de leurs esclaves ou de leurs concubines, viennent à
« mourir ou que seulement ils tombent malades. Il y en a eu
« même que la perte de leurs chiens ou de leurs chevaux a
« honteusement affligés jusqu'à leur faire désirer la mort; au
« lieu que beaucoup d'autres, après avoir perdu de braves en-
« fants, ne se sont point abandonnés à la douleur et n'ont rien
« fait de lâche; au contraire ils ont passé le reste de leur
« vie avec beaucoup de constance et de modération. Car ce
« n'est nullement l'amour, c'est la faiblesse qui cause ces tris-
« tesses profondes et ces regrets infinis, et qui communique ces
« craintes aux hommes, que la raison n'a pas fortifié contre
« les accidents de la fortune, et qui ne jouissent pas du pré-
« sent, parce que l'avenir les trouble, les effraye et les jette
« dans de véritables angoisses, en leur faisant envisager qui
« pourront un jour en être privés. Or il ne faut ni se jeter
« dans les bras de la pauvreté par la crainte de perdre son
« bien, ni recourir à l'insensibilité et au célibat pour n'avoir
« ni amis, ni enfants à perdre; il faut se servir de sa raison,
« et s'en faire un bouclier contre toutes ces sortes d'attaques,
« quand on aura à les soutenir. » (*Traduction de Dacier.*)

Inoltre i mali che s'incontrano nel matrimonio sono compensati dai beni che ne ridondano. La fisica voluttà è certamente il minore di tutti; ma il mutuo amore ed aiuto, il buon esempio, i figli, ecco infinite sorgenti di piaceri e di beni che noi già abbiamo noverati. Un buon padre, una buona madre di famiglia sono, col loro buon esempio, coll'influsso delle loro istruzioni, delle loro opere, la salute della prole, dei famigliari, del viciuato: quanti meriti per l'altra vita essi non si possono procurare! Ma per Talete, come pagano, non potea esser taglio in tal sorta di effetti. Dovea però sapere che se la morte di un figlio è cagione di dolore, è al contrario sorgente di piacere la di lui nascita, il di lui crescimento felice, ecc.

Il citato passo, trattone un tratto o due (come, p. e., quando dice che la sapienza è pure soggetta a perdita come la prole, lo che è falso, la durata di quella non di questa dipendendo da noi), è egregio. Sopratutto i sentimenti contenuti dalle parole: *on voit tous les jours ceux qui parlent du mariage et des enfants*, ecc., sino a quelle *en leur faisant envisager qui pourront un jour en être privés*, inclusive, sono degni di un cristiano. Un cristiano però soggiungerebbe: l'amore delle concubine è illecito, l'amore dei figli avuti da queste è pure illecito, direi così, nella sua origine remota; l'amor che si dee agli uomini dato alle bestie è indegno dell'uomo; tutti questi amori sono per se stessi illegittimi. Ecco la causa per cui questi amori sono sorgente di continue pene e ansietà nell'uomo. Chi ama la sua concubina, o fuor dell'ordine le bestie, odia il suo Dio; come potrà renderlo felice il suo amore, mentre l'amore può solo rendere felice riferendosi in Dio, se si fonda sull'abborrimento del Nume? Questo amore sarà tutto a se stesso abbandonato, senza riconoscere nè difensor, nè provvidenza, anzi vedendo nel Dio della giustizia un nemico; ogni ostacolo l'irriterà, siccome lo è dal menomo il più gran despota che non conosce altra legge che i suoi capricci, e le sue sfortune lo precipiteranno nella disperazione. Così pure Dio permetterà che il bastardo sia di acerbo dolore cagione al reo padre che l'ha generato, che questi trovi il castigo suo nel suo medesimo amore, che solo quando ei sarà convertito possa arrecargli nell'amor suo qualche vero piacere. Ma al contrario gli amori legittimi, come quelli che posano in Dio, a lui si riferiscono, sono ben lungi dall'incorrere negli acerbi tormenti che patisce l'a-

mor illegittimo tostochè è contrariato. Chi ama in Dio la sua moglie, il suo amico, i suoi genitori, i suoi figli, prova ben minore il dolore nelle loro disgrazie, nella loro morte. Le idee le più consolanti della religione, di un Dio giusto, onnipotente, provvido, ottimo, consolatore; della virtù, dell'altra vita, del cielo, concorrono a gara per confortarlo. Se l'amor della patria era bastante per far rendere grazie agli Dei alle donne spartane per la morte dei loro figli in guerra, non fia sufficiente la carità al cristiano per far virilmente torre le disgrazie e la morte de' suoi più cari congiunti, ordinate da Dio a segno di rendergliene grazie? La rassegnazione al divino volere, questa virtù che è tutta del cristianesimo, è tanto alla umana forza delle donne spartane superiore, quanto la religion rivelata vince le tenebre dell'umana ragione. Vedendo l'uomo di Cristo in un tranquillo dolore a ricever l'annunzio della morte de' suoi più cari, e al contrario l'uomo del mondo prorompere nella più terribile disperazione, dirà taluno che questi amava più che colui? Ben lungi la verità è da un tal dire. La differenza si è che l'amor del cristiano, riferendosi in Dio, acquista una forza infinita congiunta che mai non esce dei limiti del dovere anche nel più violento dolore; che pieno di idee religiose e consolanti è nel suo dolor consolato. In prova di ciò supponete che a un tal uomo nel dolor suo tranquillo si tolgano a poco a poco le idee di un Dio buono, provvido, giusto, della virtù, di una vita avvenire, vedrete perdere il suo duolo la calma, divenir cupo e cader finalmente nella disperazione come l'uomo mondano. La ragione si è che è diventato mondano egli stesso. Non aumentò il suo amore per l'aumentar del dolore, ma restò privo delle idee che il consolavano.

Un uomo che dianzi si vede il figlio lieto, prosperoso, ottimo, in fortuna, nuota nella consolazione; diminuite la fortuna del figlio, diminuisce la gioia del padre; toglietela affatto, vedrete il ciglio paterno bagnato dal pianto, la paterna fronte occupata dallo squallore e dalla tristezza. L'amore in tal genitore è sempre lo stesso, sono le sue circostanze che cangiano. L'uomo di mondo ne' suoi mali non ha alcuna idea che lo conforti; l'uomo cristiano ne ha mille. Se perde i suoi figli, gli spera felici nel cielo e si consola nella provvidenza di Dio. Il perfetto cristiano sarebbe lieto nelle più grandi disavventure,

come nella fortuna la più grande. Ma di cristiano perfetto in questo mondo non v'ha; ecco perchè nelle sventure più o meno conosce il dolore. Ma il dolore è sempre più o meno tranquillo, e in ciò sempre si distingue da quello de' non cristiani. Più gli uomini sono santi, più paiono insensibili nelle disavventure; non è ciò perchè meno amino gli uomini: gli amano sempre egualmente (anzi dirò più perchè l'amore quanto più è fondato in Dio tanto più è verace e intenso), ma di più amano Dio. I suicidi perciò non s'incontrano mai ne' veri cristiani: qual è di essi che si voglia disperare nelle sventure, mentrechè non ha motivo di disperazione? Questa proviene di fatto dalla mancanza di consolanti motivi; e chi di questi ha più che il cristiano? Per dirla in una parola, quello che distingue l'uom di mondo dall'uom cristiano nelle sue affezioni non è, come dice Plutarco nel passo arrecato, l'amore, ma la debolezza; io ci aggiugnerei il disordine. Disordinato è infatti l'amore se non ha Dio per fine. L'amor matrimoniale è uno de' più legittimi, perchè consecrato da un sacramento, oltrechè lo è già dalla natura e dalla particolar mano di Dio. L'uomo infatti per natura tende al matrimonio (che secondo la legge naturale è un bene), da Dio fu posto in questo stato e da Cristo fu con un sacramento in tale stato riconfermato.

Coloro che abbracciano il celibato per attendere alle disonestà più liberamente, o almeno abbracciando per altra ragione il celibato civile ci si abbandonano tuttavia, è chiaro che peccano apertamente contro la legge naturale e non hanno più scusa veruna. Ora, senza una disposizione naturale o la divina grazia, qual è l'uomo che si senta di giunger celibe fino ad una certa età? Non s'ignora che i filosofi stessi i più severi, i più accreditati, i più stoici, i più nemici del piacere caddero nell'inonesto peccato. È controversia se il gran Socrate, tuttochè non celibe, non fosse imbrattato di nefandi forfatti o, per meglio dire, di un nefando vizio innaturale, chè è più facile avere umanamente tutt'altra buona qualità che questa. Che fia se il più saggio re del mondo ci fece naufragio; anzi uno dei re i più santi, non ostante la grazia, dopo essersi conservato mondo nella sua gioventù, ci diede dentro in un'età più matura? Tal vizio è unico nelle sue proprietà: ha quella principalmente di fare immensi progressi in un tratto, d'invadere intere nazioni. Uomini umani, sobri, giusti, furono in esso mostri: Cesare, Civano, Enrico IV,

Francesco I (1) ne fanno prova. Alcuni che dalla religione scortati vergini passarono l'età delle tempeste, della concupiscenza, caddero vittima di Belial, del demone dell'impurità, di Astarte, quando il freddo dell'età par che assicuri l'uomo contro le passioni. Lutero, che incorrotto visse fino all'età di quarant'anni e poi con una monaca si maritò, ne fa fede.

L'AMORE VICENDEVOLE DE' CONIUGI È MAGGIORE DELL'AMORE PE' FIGLI.

Ne' buoni coniugi l'amore vicendevole dee essere e lo è maggiore dell'amore per i figli; al contrario ne' cattivi coningi o negli illegittimi amanti l'amore vicendevole suol essere minore dell'amore per i figli. La ragione di questo divario è chiara. Le relazioni tra i genitori e i figli sono generalmente in essenza sempre le stesse; non così le relazioni tra coninge e coninge, tra amante e amante L'amore che regna tra due amanti è illegittimo, e non ha (per benefica disposizione di Dio della bontà, il quale fa nella virtù trovar anche il temporale piacere) quella purità, quella dolcezza, sopratutto quella costanza che caratterizza l'amor coniugale. L'amore che regna tra due coniugi cattivi è pure esso cattivo: in quelli la grazia più non ha il suo reguo e non fa più il sacramento i suoi utili effetti. Ma generalmente parlando l'amore de' figli in sè è sempre il medesimo (dico *in sè* perchè può avere qualche accidental differenza dal modo in cui furon procreati, la qual differenza però nel nostro caso non conta) (2); onde ne siegue

(1) L'esser re, ecco la ragione per cui Civano, Traiano, Enrico IV furono impuri, benchè ottimi per altra parte.

(2) Due coniugi troveranno certo più purezza di affetto nell'amore per il frutto del lor legittimo commercio, di quello di un concubinario dal figlio della sua concubina. Ma quello che dicevamo sempre sta. Perche quantunque il marito *A* ami più il suo legittimo figlio di quello che ami il suo bastardo il concubinario *B*, pure il marito *A* ama ancor più del figlio la moglie, e il concubinario *B* ama ancor meno del figlio la concubina.

Una prova che non molto nemmeno i figli amano gli illegittimi amanti si ha nella storia. Al solito gli consegnano agli ospedali, ai ricoveri, ecc., da se stessi gli allontanano, ecc.; prova ne fanno Rousseau, Luigi XIV, ecc., ecc., ecc.

che ne' buoni coniugi l'amor coniugale dee esser maggiore di quello che hanno pe' figli, al contrario nei cattivi o negli amanti illegittimi.

Un altra prova è ancora questa: che ne' buoni coniugi più sono i motivi dell'amor vicendevole che quelli dell'amor pe' figli: 1° l'amor maritale è dopo il figliale il primo amore che occupa l'uomo, e il primo è generalmente più forte; 2° si concepisce ordinariamente nel bollor della gioventù; 3° è promosso dalla bellezza, dalla conniveuza di umore, di gusto, dal casto commercio de' sensi, dal dovere di fedeltà, dalla mutua confidenza, dal mutuo aiuto, da quell'attrattiva che s'ispirano a vicenda i due sessi; 4° il sacramento sopratutto ne' buoni coniugi è il promotore e conservatore del vero amore mentre dura la grazia. Ora tali motivi nè tutti, nè interamente sono ne' cattivi coniugi e negli illegittimi amanti.

La nostra proposizione riguardo agli illegittimi amanti può avere qualche eccezione. P. e. Eloisa amò più Abelardo e Abelardo Eloisa di quello che entrambi il comun loro figlio. Le ragioni di tale eccezione derivano da varie cause che or non giova dilucidare.

L'AMORE DI SÈ PROCURA ALL'UOMO IL SUO PEGGIO.

L'amore della propria personalità è così impresso nell'uomo che non se ne può disfare a ogni costo, ma il ritiene anche col proprio danno. Questa è una stravaganza della natura umana incomprensibile, ma reale; l'amor di sè procura in mille guise all'uomo il suo peggio. Volgiamo intorno di noi lo sguardo e scegliamo, tra gli individui molti che ne circondano d'ogni sesso, età, stato e condizione, uno che più ne piaccia, cui la fortuna sorrida e abbia la sorte conceduti a profusione i beni sì dell'animo che del corpo, cui perfino formino corona la saggezza e le virtù; salvo che per principio di religione e di altra esterna mossa, io sfido l'uomo che più si debba lagnare della fortuna e de' tempi (purchè non sia in certi critici istanti) a confessarmi di cuore se nell'intimo dell'anima sua con quel felice personaggio ei cangierebbe non solo la condizione, ma l'individuo stesso, quand'anche nelle qualità corporee e spirituali guadagno gliene ridondasse. A meno io dico di qualche

esterno motivo che lo spinga o di alcuna circostanza che turbi l'animo suo, io dico che il cuore di costui ricuserebbe certamente quel cambio dell'individuo. Quanti sparuti non dicono: oh foss'io il re di quel paese! Eppure costoro, che muterebbero di grado la condizione ritenendo la loro personalità, amerebbero meglio di patir la fame che di cangiare e stato e persona.

I SELVAGGI HANNO MOLTI PREGI ED ALCUNE VIRTÙ CHE NOI NON ABBIAMO.

I selvaggi hanno dunque molti pregi e dirò anche alcune virtù che noi non abbiamo. De' vantaggi del corpo abbiamo parlato. Un altro non minore, e che dei detti è anche una delle cause, si è lo sprezzo de' dolori e della morte. Presso tutte le nazioni selvatiche si è questo costantemente osservato, che dalla più tenera infanzia assuefanno i genitori i loro figli, or bagnandoli nell'acqua gelata, ora strappando loro i capelli di mano in mano che nascono, ora circoncidendo le parti naturali e tagliando una mammella alle donne, ora facendo loro patir la fame, la sete, il fuoco, il freddo, le intemperie, le battiture, ora condannandoli ad aspri lavori, ora con incisioni, tagliamenti de' labbri o simili, martirizzando loro il corpo. La pratica di uccidere gl'infanti deboli e sparuti e i vecchi genitori ha pure un'origine tale. Si sa che nel Paraguay e presso molte altre nazioni barbare si fa consistere il valore non nell'affrontare i perigli, ma nel sapere sopportare i dolori e difendere se stessi; lo che, come osservano Terguson (*Essai sur l'histoire de la société civile*) e Charlevoix (*Histoire du Paraguay*), ci dà una miglior definizione del vero onore e valore di quello che i paladini di Francia e gli eroi del nostro secolo. Laonde per eleggere i soldati si fanno loro fare acerbissime prove, e non sono dichiarati degni di difendere la patria se non dopo aver tollerati senza nemmeno dar un segno di dolore i più acerbi tormenti. Ond'è che quando prendono prigionieri delle altre nazioni, se gli hanno a vile li fanno subitamente morire, ed è un tal genere di transito ignominioso: se gli stimano, loro fanno soffrire inauditi martirii avanti di dar loro la morte, e in tal guisa si credono di essere grati a quei prigionieri, e in

realtà lo sono, chè questi intrepidi in mezzo ai tormenti si fanno gloria di ridersi delle loro invenzioni per martoriargli e non cessano incitargli a più inveire contro di essi. Un prigioniero o lasciato vivere o fatto di una morte presta o dolce morire si tiene per disonorato. (V. Charlevoix, *Histoire du Paraguay.*)

Nel Giappone parimenti la morte è riputata nulla: ogni Giapponese si apre il ventre con grande facilità e senza commozione veruna. Tanto è vero che nemmeno il despotismo può estinguere alcune mosse della natura! In quel tirannico regno è un onore per chi vien condannato a morte di potersi uccidere da sè; una tal azione, dice Charlevoix, pare che deterga la macchia di qualunque più orrendo delitto. Qual è il delinquente europeo che, salvo di un impeto di disperazione, farebbe altrettanto? Non pretendo già di giustificare il suicidio: ne sono ben lontano. Voglio solo con ciò far vedere che i selvaggi hanno alcune doti di cui noi manchiamo, e che ben ordinate possono essere di gran bene, di virtù grandi sorgente. Così pure lo spirito di libertà, l'uguaglianza, la comunione de' beni, la vivezza delle passioni domestiche, l'ospitalità, l'educazione, ci danno da imparare. Lo spirito d'indipendenza è così eccessivo presso le nazioni selvaggie, barbare e incolte, che a cospetto di esse le meraviglie che porsero al mondo Atene, Sparta, Tebe, Corinto, Roma, son nulla. Tanto è vero che la troppa coltura è madre dello spirito di schiavitù. I Giapponesi sono schiavi quanto e più che i Romani sotto Caligola e Nerone; pure, perchè incolti, perchè ancora mezzo selvaggi e barbari in molte cose, non hanno lo spirito di schiavitù. Tali sono il grande amore che nutrono per la patria, il disprezzo della morte, la costanza d'animo, la frugalità che regna presso di essi. Essi vantano esempi delle più eroiche virtù, come lo attestano le avventure de' tre fratelli, del Decio giapponese, e altre che sono arrecate dal Charlevoix. (*Histoire du Japon*, vol. I.)

Quanto più dunque saranno piene di queste virtù, di questa indipendenza, di questo valore, altre nazioni più selvatiche, più barbare e non tiranneggiate! Felici noi se potessimo trapiantare in Europa, moderandolo, questo spirito di libertà, padre delle più sublimi azioni e della religione! Le repubbliche cristiane del Paraguay, che parvero ricondurre sulla terra l'età dell'oro, e che tanto più maravigliarono quanto fu maggiore il

prodigio della religione operato nel cambiare antropofagi brutali ed infami in puri e pacifici cristiani, furono fondate sulla libertà e dalla schiavitù distrutte. La religion non vide nel Giappone un sì bello suo regno: qual n'è la causa se non il dispotismo, il cui impero era esteso e troppo avverso a quello della religione di dolcezza e di pace?

L'uguaglianza è pure ottimamente da molti selvaggi osservata. Presso di essi generalmente le armi e le giurisdizioni naturali sono gli unici capi d'inugualità. Nè l'armi sono generalmente un istrumento di conquista, ma solo di difesa. Lo stesso manicar i nemici, quest'usanza sì orribile e sì comune presso i selvaggi non ha altra origine che l'amore per le proprie capanne, per la patria, in cui gli amici, i genitori, la moglie, i figli vengono contenuti: un tale amore in cuori incolti e ignoranti produce necessariamente l'odio il più intenso contro chi è a tali enti nemico. Ma l'inuguagliauza prodotta dall'armi è pure ottimamente ristretta. L'eroe che ha vinto più battaglie, che ha salvato molte volte il suo paese, è d'intorno al domestico focolare uguale all'ultimo de' suoi soldati, come dice il Terguson. Nou si ritrova colà la prepotenza militare che d'ordinario regna ove la milizia è in onore. Perfino dopo la morte una semplice pietra copre la tomba del celebre eroe, come una semplice pietra copre quella dell'ignoto agricoltore. Il soldato il più valoroso, il duce sono ugualménte soggetti alle leggi, ai comandi paterni. Esso non è servito, ma serve come l'ultimo militare; si apparecchia una cena di erbe o di cacciagione, dorme su una pelle, e la sua capanna, il suo vestito non si distingue da quello di ogni altro.

Tali cose in parte si osservano anche ne'popoli meno selvaggi e barbari, ma non ancora corrotti. Così esempi ne abbiamo nella Scrittura, in Omero, in Ossian, ecc., ove la frugalità si vede bene spesso espressa e l'ugualità in molte cose del re e del suddito. Tale dee essere infatti l'usanza di quei popoli in cui il Re è non solamente di nome come nella Cina, ma eziandio di fatti considerato qual padre della nazione (1). In alcuni popoli alquanto inciviliti, ma non ancora corrotti, come ne' Greci di Omero, ne' Caledonii sopratutto di Ossian, ecc., il canto è la distinzione che separa gli eroi dagli altri uomini.

(1) Vedi una bella commedia di Camillo Federici, intitolata *Totila*.

Le gesta degli eroi sono dalla luce del canto portate alle età future, e così conservata la loro memoria, premiato il valore, e distinti così dalla progenie degl'imbelli. Anche in una certa qual maniera è regolata l'ugnaglianza tra i figli adulti e i vecchi genitori, sicchè però non venga niente derogato il rispetto. In alcune delle nazioni selvatiche del Paraguay, ai figli, quando non erano ancora arruolati nel numero de' cittadini e de' soldati, non solo i genitori, ma qualunque altro ha il diritto di loro comandare; ma, poichè entrano nel novero de' cittadini e de' soldati, lo stesso potere de' genitori su di essi vien limitato. È un abuso infatti quello che dà ai genitori pieno potere sui figli cittadini; tali figli come cittadini sono uguali al loro padre.

La comunione de' beni è pure generalmente osservata nelle selvaggie nazioni; e checchè si dica del Romagnosi (1) e da altri, ella è una istituzione naturale, e felici noi se potessimo averla! Ma per questo non dico già che la divisione de' beni sia innaturale. No, nella natura corrotta. Nella natura pura il sarebbe forse; ma altrove diciamo come l'uomo ha alcuni diritti nella natura corrotta che non aveva nella natura pura, o, per mo' di dire, nella natura corrotta l'uomo de' diritti che aveva nella pura alcuni non ha più, altri ha diminuiti. Così possiam dire che il diritto alla propria sussistenza sia nella natura corrotta circa il modo di aver quella diminuito, cioè che l'uomo più non abbia diritto a trarre la sussistenza da quella parte della terra che crede, quando altri abbia diritto, onde abbia anch'egli il diritto di attribuire a se solo per la propria sussistenza una porzion della terra. Ecco la partizione de' beni che è un diritto e nasce dalla diminuzione di un diritto, cioè dalla diminuzione del diritto di trarre dalla terra la propria sussistenza, venendo, quando altri il voglia, tal diritto circoscritto a una sola parte della terra. Ecco come si può dire che la diminuzione di alcuni diritti è madre di alcuni nuovi diritti, che in sè poi non sono altro che necessarie conseguenze della diminuzione di que' diritti primitivi. Nelle repubbliche del Paraguay, che ne mostrarono un picciolo modello di una repubblica riuniente in sè uniti tutti i beni de' selvaggi, de' popoli civili e della religion vera, la comunion de' beni fu in un certo modo conservata. (CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, vol. I.)

(1) Nell'introduzione al diritto pubblico.

Circa la vivezza delle passioni domestiche de' selvaggi è noto quell'aforismo, non mi ricordo bene da chi inventato: *il selvaggio ama come odia*. Abbiamo già osservato come l'odio dei selvaggi proviene per lo più dal loro amore. Terguson osserva con ragione come le varie sorta d'amori de' selvaggi sono tutti eccessivi. Che bella cosa acquistar anime sì ardenti al servizio del vero Dio! Madama di Sévigné ha detto di Giovanni Racine che amava nella matura sua età Iddio, come aveva nella sua gioventù amate le sue *maîtresses*. Si può dire de' selvaggi che convertiti alla religion vera amano Dio, come idolatri si amavano da se stessi. Di ciò ne fanno prova tra gli altri i martiri del Giappone. Quanti di quei convertiti Paoli novelli assomigliarono questo apostolo nella sua conversione, nel suo ardente amore per Dio, nelle sue apostoliche fatiche, nella sua intrepidezza, nella sua confessione, nella sua morte! Ma l'amore così volto a Dio non fa già che i selvaggi più non si amino tra se stessi. E chi può dir questo se conosce un poco cosa sia carità? Come già spesso altrove dissi questa sublime virtù aumenta l'amore per gli uomini ordinandolo in Dio. Chi amanti degli uomini furono più, non dirò degli apostoli o de' Franceschi Saveri, ma senz'andare tant'alto, de' Franceschi da Solano, de' Gonzalez, de' Mendoza, degli Osori, e di tanti altri ardenti missionari martiri della loro carità nel Paraguay e nel Giappone? (V. Charlevoix, *Histoire du Japon et du Paraguay*.)

I selvaggi hanno una grande brama di far piacere ai loro simili. La grande compassione e le attenzioni che hanno molti negri e altri selvaggi per i naufraghi debbono far arrossire i cristiani. Ma quello che è più ammirabile, come nel suo saggio di storia della società civile osserva il Terguson, si è che coloro non esigono gratitudine, nè l'adoprano verso gli altri. Essi fanno del bene per lo piacere che ci provano, da cui sono abbastanza pagati senza esiger più altro; e per il medesimo principio non sono grati verso degli altri, non potendosi immaginare che, oltre il piacere ricevuto, possano volere altra ricompensa. Essi si dimenticano de' benefizi sì compartiti che ricevuti. Questa è in sè, dice il Terguson, un'ottima qualità. La gratitudine è un obbligo, ma quest'obbligo non può essere bene ordinato se non nel vero cristiano. Questi opera il bene senza volerne altra ricompensa che quella che gli darà Dio; nondimeno esso si tiene in dovere di essere grato verso i suoi benefattori. Ecco la gra-

titudine vera, naturale veramente: ma chi se non se il cristiano che sta ne' suoi limiti? Pochi sono i cristiani che sappiano ben esercitarla, perchè pochi i cristiani che abbiano il dono della sapienza, dono che Dio dà all'ignorante come al dotto purchè sia vero cristiano, e i veri cristiani sono pochi. L'uomo che è probo col solo lume della natura tiene sè in dovere di esser grato, ma tiene pur negli altri un tal dovere. Egli è grato verso quelli che lo hanno beneficato, ma vuole pure che grati siano verso di lui quelli ch'ei benefica. Ecco il male, ecco la più sublime delle virtù divenuta preda dell'interesse. Le nostre società ne sono piene: ma qual è quella che vanti la gratitudine vera? In vece di avere una tal gratitudine falsa adulterata, è meglio non averla. Se i selvaggi l'avessero non potrebbero averla altrimenti.

Ed invero quando i selvaggi cominciano a divenir civili e imparano ad esser grati, abbracciano tosto una tal sorte di gratitudine; meglio è dunque che non l'abbiano. L'uomo è superbo per corruzione della sua natura: a meno della fede, della divina grazia, qual è l'uomo sì nemico dell'orgoglio che essendo grato esso medesimo dispensi gli altri dalla gratitudine? Può fare un tal atto per magnanimità qualche volta, ma non passerà mai in abito, non sarà mai virtù. L'uomo da se stesso misura gli altri per principio di superbia, lo abbiamo più volte detto. S'egli è grato esige gratitudine, ed ecco una tal sublime virtù divenuta vile interesse. Se non è grato non esige nemmeno gratitudine dagli altri. Ma si dirà: voi amate dunque meglio che siano gli uomini ingrati? No, nel senso che la parola *ingratitudine* comunemente si prende. Di questa ingratitudine, vizio innaturale di un animo vile ed iniquo, è lungamente meglio la suddetta gratitudine interessata, adulterata, mal intesa. Ma io, nel dire che i selvaggi non sono grati, sono ben lungi dall'intendere una simile ingratezza. Io non parlo dell'ingratezza descritta dal Soave nella novella di Tommaso Inkle verso la povera Iaricko; nè di quella usata da que' mercatanti europei che ridussero schiavi que' negri e que' selvaggi che gli avevano salvati dal naufragio e dato loro asilo. Questa non solo è ingratitudine, ma eziandio inumanità. Quando io dico che i selvaggi non sono grati, vuo' dire che non conoscono la gratitudine; l'ingrato, nella forza del termine che noi gli diamo, è quegli che conosce un tal dovere e nol fa. I selvaggi si credono, come

dissi, che la ricompensa del benefattore sia il piacere del beneficare, e non si credono tenuti a più. Ma ciò non ostante una tal sorte d'ingratitudine produce più beni della nostra gratitudine comune, cioè adulterata, di cui sopra parlammo.

Il selvaggio, seguendo i moti del proprio cuore, si crede obbligato di beneficare quando può il suo simile: sia questi suo benefattore o non l'abbia veduto mai, egli opera verso di lui ugualmente; è uomo, e tanto basta. Noi faremo del bene a un nostro simile se è nostro benefattore, ma se è niente verso di noi tralasciamo l'opera buona dicendo: io gli devo nulla. Ecco l'interesse smascherato che parla, ecco la gratitudine europea; eppure uomini per altro probi parlano e pensano in cotal guisa. Dell'ingratitudine de' selvaggi o della gratitudine nostra qual è la qualità migliore? La gratitudine cristiana è poi il meglio: e infatti dopo averla Adamo col peccato perduta non ne la poteva ridonare se non la divinità. L'uom cristiano benefica qualunque uomo amico o nemico, noto od ignoto, nazionale o straniero, di qualunque età, sesso, stato, religione, in forza di quell'amore dell'umanità in Dio che lo accende; e i suoi beneficii partendo dalla pienezza del suo cuore sono il risultato di tutte le sue forze.

Ma si tratta per lui di beneficare un suo benefattore? Egli il benefica come un altr'uomo, perchè non potrebbe beneficarlo altrimenti; la sola differenza sta nel motivo della sua azione. Egli benefica un altr'uomo, perchè Dio comanda di beneficare ogni uomo: egli benefica il suo benefattore per due motivi, perchè Dio comanda di beneficare ogni uomo e particolarmente di beneficare il suo benefattore. Dunqua fa nuna differenza reale tra il suo benefattore e un altr'uomo? Rispondo con un esempio: ci sono due persone dello stesso, stessissimo sesso, stato, età, condizione, ecc., avanti ad un cristiano, colle stesse, stessissime relazioni con queste, senza niuna differenza, salvochè l'uno ha a costui fatto un benefizio, l'altro no. Quei due sono in ugual pericolo di morte amendue: il cristiano può trarne un solo. Qual è che dee salvare? Il benefattore. Se non ci fosse una tal differenza, salvasse l'uno o l'altro sarebbe lo stesso: ma quella stessa, così non è. Ecco la gratitudine del vero cristiano.

L'ospitalità è comune a molte nazioni selvaggie o barbare. Circa l'educazione ancora possiamo essere dai selvaggi, non

ostante i molti trattati di Platone, di Locke, di Rousseau, di Godwin, di Barnes, di Edgeworth, ecc., in varie cose istruiti. Così, per esempio, in alcune selvaggie nazioni del Paraguay gl'infanti non solo sono assoggettati ai genitori, ma a ogni cittadino qualunque (1). In tal guisa nel seno della libertà l'uomo si assuefà all'ubbedienza. Dovrebbero i nostri signori arrossirne e i nostri principi che allevano la loro prole nell'elevatezza e nella magnificenza. In tal guisa l'ineguaglianza e il disprezzo degli uomini vien piantato ne' giovani cuori. Il Godwin ne' suoi saggi si eleva con ragione contro il signorile costume di assoggettare ai loro fanciulli i numerosi famigliari, provenendo da una tal pratica nell'animo tenero di quelli uno spirito di superiorità, di comando, che muove a riso e a sdegno in esseri sì piccioli, deboli e imbecilli. Mirate il marmocchio di un grande allevato in sul comune, ci vedrete l'anima superba dipinta del padre, e in quell'abbozzo di un uomo tutto il fasto, l'alterigia e la corruzion della corte. Spettacolo vile e superbo!

Meraviglia fa poi se il ricco e il povero, se il nobile ed il plebeo siano iniqui, quando tutto congiura a vieppiù corrompere gli uomini dalla cuna? Rousseau s'infiammava (*Emile*) di un santo sdegno nel vedere una truppa di magistrati in toga ire a complimentare un bambolo tralle fasce tutto piangente e bavoso: che altro è l'educazione de' grandi? Uomini che, sebbene dall'ignoranza e dal loro mestiere avviliti, sono pure rispettabili per la loro età, per il loro stato di mariti e di padri, nelle case de' patrizi e de' principi sono costretti ad esser servi e vassalli d'un infante appena nato: per salvare una lagrima a queste veglie, travagli risparmiati non sono: eh! il padrone di casa darebbe la vita di dieci de' suoi famigli per sollevare il fanciullo dai bachi. E questo è il cammino della natura? Questa è l'educazione che si dà ai fanciulli? Non è meraviglia se i grandi divengono oppressori e i plebei vili, entrambi scellerati, se creatura più abbietta, ridicola e superba non sia del famiglio: ma di chi opera è questo se non di chi dà il tuono alla città, de' grandi, del principe? Felici i Paraguesi e gli altri selvaggi presso cui tutti i fanciulli indistinta-

(1) Così presso i Guaicuri, nazione selvaggia del Paraguay, i figli ubbidiscono a chiunque, nè se ne possono esimere. (V. il P. Charlevoix.)

mente sono fanciulli, e come enti deboli, ignoranti, imbecilli considerati!

I selvaggi ci hanno insegnato il primo articolo del codice delle genti, l'ingiustizia della conquista. Questa era la mira di tutti i conquistatori delle due Indie, Franchi, Olandesi, Portughesi e Spagnuoli, e dei re di queste nazioni; e questa è la ragione per cui il cielo non permise che col favore dell'iniquità si stabilisse la vera religione. Le intenzioni dei missionari furono purissime, veramente apostoliche le loro fatiche; ma essi non badarono che eran fondate sull'ingiustizia. Il cielo lo dimostrò chiaramente: coronò le fatiche dei loro apostoli con numerosi bottini d'anime ad esso fatti da questi, ma non volle che sussistessero i loro lavori. La religion cattolica fu distrutta nel Giappone e nell'America meridionale: nella settentrionale ad essa sottentrò l'eresia. I ministri della chiesa faranno sempre un'opera grande di carità di torre qualche frutto colle loro missioni dalle conquiste ingiuste degli Europei; ma non ne caveranno mai un frutto perenne fin tanto che il vangelo sarà accompagnato dalla spada della conquista. Se al cristianesimo i primi apostoli della chiesa conquistarono l'Europa fu la sola croce alla mano: estinti sarebbero stati progressi sì belli se alle spirituali conquiste alcuna nazione avesse voluto aggiugnere le materiali. La religione divina vuol essere cattolica per miracolo non per opera umana. Gli effetti delle missioni saranno temporari sempre e versatili finchè le armi e le conquiste loro spianeranno la strada; finchè gli Europei vorranno le miniere per paga, gl'Indiani non compreranno mai la loro religione: è questa santa e non si trasmette per simonia.

I selvaggi raramente sono conquistatori: questa prerogativa è piuttosto dei civili e dei barbari.

I Tartari, i Goti, i Mori, i Gengiskan, i Tamerlani, i Macometti furono barbari e conquistatori come gli Alessandri Magni, i Cesari, i Carli Magni, i Carli V, ecc., ecc., ecc.

Molte altre cose di rilievo si possono imparar presso i selvaggi. La loro troppo universal povertà ne dee far arrossire della nostra troppa universal abbondanza. Essi sono troppo poveri in arti, in scienze, in leggi, ecc.; noi troppo ricchi.

Presso gli Acadi viene eletto Sagamo (il Sagamo era nell'Acadia il capo d'ogni borgata di selvaggi; tal capo nell'America meridionale soleasi appellare *Cacico*, nella Florida *Paracosti*, ecc.),

l'uomo la cui famiglia è la più numerosa. (Charlevoix, *Histoire générale et description de la Nouvelle France.*) La ragione ne è ottima e chiara. Il re dovendo esser padre del suo popolo, è miglior re quegli che è miglior padre. Ora più si è numerosa la prole, più un padre di famiglia nel reggerla e mantenerla è riputato dover esser abile e dotato di esperienza, più il suo domestico governo si rassomiglia ad un regno. Si vede da quest'uso come gli Acadi hanno un'idea del buon principe più sana di quello che abbiamo noi, e ne fanno uso nella pratica. Di fatti i Cacichi, i Paracosti, i Sagami, ecc., capi delle tribù americane, non sono altro che regoli di famiglia o, per meglio dire, principi patriarcali o patriarchi. Le donne presso quasi tutti i selvaggi sono considerate più come schiave che come compagne. Questo è un grande errore: nondimeno val sempre a far vedere che è legge della natura la preeminenza dell'uomo. Ma anche presso i selvaggi, non ostante i grandi maltrattamenti che le donne soffrono dagli uomini, esse sopra di questi non cessan d'avere qualche influsso di superiorità. Ciò si ricava da molte delle loro usanze. Ne arrecherò una sola che assai bene li caratterizza. Gli Acadi, avanti di venire a battaglie coi loro nimici, combattono colle proprie mogli, e se ne restano al di sotto, allegri e speranzosi di vincita come da buon presagio confortati si appresentano alla pugna; al contrario se vincono, egli è un augurio cattivo di venir vinti.

I capi delle nazioni americane per lo più in genio militare e in ispirito anche sorpassano tutti i loro sudditi in quelle nazioni che è un tal posto ereditario. Se n'hanno esempi nelle storie del Paraguay e della Nuova Francia scritte dal P. Charlevoix. In quest'ultima si narra di un Sagamo degli Acadi, detto *Mambertou*, il cui valore era sommo congiunto con ispirito (1). Questo dimostra come le elezioni di quei popoli sono giudiziose e que' popoli sono assennati. Non si legge che in tali elezioni sianci risse; segno che l'autorità non è molto bramata. Infatti, come dice il Terguson (*Essai sur l'histoire de la société civile*), perchè l'autorità non sia bramata basta che non sia utile più dell'ubbidienza. Ora ciò poco più poco meno havvi in tutte le tribù selvaggie dell'America. Ecco la cagione per cui forse presso quelle non v'hanno nè sedizioni, nè ribellioni, nè risse politiche.

(1) Questo Mambertou fu convertito dai missionari.

Una naturale eloquenza forte, commovente, patetica, e talvolta ancora sublime, fu sempre in vigore presso le nazioni selvaggie. Ce ne sono assai esempi nelle storie del P. Charlevoix. Dobbiamo noi arrossirne, la cui eloquenza del foro e del pulpito è spesso tanto affettata. Ma è soventi volte ben vero quello che dicea Strabone (lib. VII), cioè che le aringhe dei popoli chiamati barbari dai Greci erano non di rado più naturali e di una maschia eloquenza che quelle degli stessi Greci.

Ecco come molte cose dai selvaggi da noi si potrebbono imparare, stando anche sulle poche imperfette relazioni che ne abbiamo. Quanto più se da uomini assennati e degni di fede che viaggiassero apposta per istudiare i costumi, i governi, l'indole delle nazioni ne venissero insegnate! « On n'ouvre pas « un livre de voyages (dice Rousseau), où l'on ne trouve des des« criptions de caractères et de mœurs ; mais on est tout étonné « d'y voir que ces gens, qui ont tant décrit des choses, n'ont « dit que ce que chacun savait déjà ; n'ont su apercevoir à « l'autre bout du monde que ce qu'il n'eût tenu qu'à eux de « remarquer sans sortir de leur rue, et que ces traits vrais, « qui distinguent les nations et qui frappent les yeux faits pour « voir, ont presque toujours échappé aux leurs. De là est venu « ce bel adage de morale si rebattu par la tourbe philosophesque, « que les hommes sont partout les mêmes; qu'ayant partout « les mêmes passions et les mêmes vices, il est assez inutile « de chercher à caractériser les différents peuples : ce qui est « à peu près aussi bien raisonné que si l'on disait qu'on ne « saurait distinguer Pierre d'avec Jacques, parce qu'ils ont tous « deux un nez, une bouche et des yeux.

« Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les « peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les « Platons, les Thalès et les Pythagores, épris d'un ardent désir « de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement « pour s'instruire, et allaient au loin secouer le joug des pré« jugés nationaux, apprendre à connaître les hommes par leurs « conformités et par leurs différences, et acquérir ces connais« sances universelles, qui ne sont point celles d'un siècle ou « d'un pays exclusivement, mais qui étant de tous les temps « et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune « des sages?

« On admire la magnificence de quelques curieux qui ont

« fait faire à grand frais des voyages en Orient avec des sa-
« vans et des peintres pour y dessiner des masures et déchif-
« frer ou copier des inscriptions; mais j'ai peine à concevoir
« comment dans un siècle où l'on se pique de belles connais-
« sances, il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches,
« l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire
« et aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifie vingt mille écus
« de son bien et l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage
« autour du monde pour y étudier, non toujours des pierres
« et des plantes, mais une fois les hommes et les mœurs, qui
« après tant de siècles employés à mesurer et considérer la
« maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants.

« Les académiciens, qui ont parcouru les parties septentrio-
« nales de l'Europe et méridionales de l'Amérique, avaient plus
« pour objet de les visiter en géometres qu'en philosophes.
« Cependant comme ils étaient l'un et l'autre, on ne peut pas
« regarder comme tout à fait inconnues les régions qui ont été
« vues et décrites par les Lacondamine et les Maupertuis. Le
« jouaillier Chardin, qui a voyagé comme Platon, n'a rien laissé
« à dire sur la Perse; la Chine paraît avoir été bien observée
« par les Jésuites. Kempfer donne une idée passable du peu
« qu'il a vu dans le Japon. A ces relations près, nous ne con-
« naissons point les peuples des Indes Orientales, fréquentées
« uniquement par des Européens, plus curieux de remplir leurs
« bourses que leurs têtes. L'Afrique entière et ses nombreux
« habitans, aussi singuliers par leur caractère que par leur cou-
« leur, sont encore à examiner; toute la terre est couverte de
« nations, dout nous ne connaissons que les noms; et nous nous
« mêlons de juger le genre humain!

« Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Du-
« clos, un D'Alembert, un Condillac (1), ou des hommes de

(1) Non si dee mai giudicar troppo bene degli autori viventi negli scritti come nemmeno male per prudenza; la via da tenersi è il silenzio. La cagione si è che circa l'uomo vivente la fama è quasi sempre mendace; della di lui vita non se no sa se non quanto egli permette; solamente dopo la morte suol più chiaro e fedele comparire il suo carattere. Le lodi come i biasimi dati in vita sono quasi sempro, so non affatto mendaci, esagerati, quantunque sincerissimo essere voglia chi li fa. Ne abbiamo qui un esempio: null'uomo fu più sincero di Rousseau e più amico della morale e della natural religione, benchè nemico della rivelata; pure in questo luogo cita Di-

« cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes,
« observant et décrivant comme ils savent faire la Turquie,
« l'Egypte, la Barbarie, la Guinée, le pays des Caffres, l'inté-
« rieur de l'Afrique, les Malabares, le Mogol, les Royaumes
« de Siam, de Pégu et d'Ava, la Chine, la Tartarie et surtout

derot, D'Alembert e Duclos come uomini atti ad osservare gli uomini e dipingerli come i Pitagori e i Platoni. Ecco come cadde Rousseau nel più grande errore per voler giudicare di uomini viventi. Chi avrebbe, p. e., detto che D'Alembert fosse un ateo se non si fosse dopo la sua morte pubblicata la sua famigliare corrispondenza? Chi si sarebbe immaginato che Diderot fosse in gran parte l'autore dell'empia storia di Raynal? Ora conosciamo altresì per un ateista Diderot, che tal certo non appariva agli occhi di Rousseau. Quest'uomo ingenuo che credea nessuno a lui celar il suo carattere, perchè esso a nessuno si celava, come potea mai presupporre la doppiezza di quelle volpi, la loro incredulità, la loro congiura di distruggere la religione di Cristo? Voltaire si era già apertamente svelato, e cognito era per empio a Rousseau quando scrisse l'*Emilio;* ma tutti gli increduli non erano del carattere di Voltaire, nè come esso lui fuor di pericolo nello svelarsi per quelli che erano. Se Rousseau avesse saputo che cos'erano Diderot e D'Alembert, egli che ne' suoi scritti confutò eloquentemente gli atei e mostrò la più fiera indignazione contro i filosofi, i sofisti del secol suo, non li avrebbe citati come uomini capaci di dar una fedele storia degli uomini alla luce. Avrebbe esso preveduto qual sarebbe stata la relazione de' viaggi di un D'Alembert, di un Diderot? Raynal si servì della storia americana per combattere la religione; lo stesso avrebbe fatto D'Alembert con astuzia maggiore: gia si sa che Diderot era in gran parte l'autore dell'empia storia di Raynal. Nulla di più facile che adattar la storia anche già cognita alle storte opinioni, quanto più la storia di popoli a noi quasi ignoti di cui parla Rousseau! Inoltre, anche prescindendo dalla incredulità, dalla mala fede, dalle storte opinioni dei Diderot e dei D'Alembert, erano essi ben lungi dall'aver quel genio filosofico e sano che ci va per ben intender e pigner l'indole di varie nazioni. Duclos era dello stesso calibro. Tali genii ora abbastanza son conosciuti. Che spiriti non molto forti in filosofia e dati ai sistemi non fossero desiderati da Rousseau per intraprendere i viaggi di cui parla è chiaro da un altro suo passaggio: « L'instruction qu'on « retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre. « Quand cet objet est un système de philosophie, le voyageur ne « voit jamais que ce qu'il veut voir: quand cet objet est l'intérêt, « il absorbe toute l'attention de ceux qui s'y livrent. Le commerce « et les arts qui mêlent et confondent les peuples, les empêchent « aussi de s'étudier. Quand ils savent le profit qu'ils peuvent faire « l'un avec l'autre, qu'ont-ils de plus à savoir? » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des voyages.*)

« le Japon; puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou,
« le Chili, les terres magellaniques, sans oublier les Patagons
« vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguay, s'il était possible,
« le Brésil, enfin les Karaïbes, la Floride et toutes les con-
« trées sauvages, voyage le plus important de tous, et celui
« qu'il faudrait faire avec plus de soin; supposons que ces
« nouveaux Hercules de retour de ces courses mémorables
« fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique
« de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un
« monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions
« ainsi à connaître le nôtre; je dis que, quand de pareils obser-
« vateurs affirmeront d'un tel animal que c'est un homme, et
« d'un autre que c'est une bête, il faudra les en croire. Mais
« ce serait une grande simplicité de s'en rapporter là-dessus
« à ces voyageurs grossiers, sur lesquels on serait quelquefois
« tenté de faire la même question qu'ils se mêlent de résoudre
« sur d'autres animaux. » (*Esprit*, chap. 2, art. *Des voyages*.)

Conchiudo adunque che noi avremmo assai da imparare dai selvaggi presso i quali v'hanno grandi cose che appo noi mancano. Ma il vizio principale di esse è che da per tutto v'ha eccesso, e questo eccesso è il padre degli orribili disordini che si ritrovano presso que' popoli riguardo a cui con ragione si può dire che dal bene fanno nascere il male. Io non saprei dove ritrovare miglior esempio per provare che la moderazione dee essere il condimento universale delle buone qualità, come quella che le divide dalle cattive. Se noi dunque osserviamo tutti i disordini dei selvaggi, vedremo che non provengono se non dal portare all'eccesso alcune buone qualità. Così l'amor domestico genera l'odio intenso contro i nemici, lo spirito di libertà l'indipendenza, il valore la crudeltà, l'amor pe' genitori la loro morte nella vecchiaia. Se i selvaggi non amassero ardentemente i loro amici, i lor genitori, i loro congiunti, i loro figli, i loro concittadini, non odierebbero tanto i loro nemici e non sarebbero antropofagi. Se non disprezzassero tanto il dolore del corpo, e non ci si abbandonassero per dar prova di valentia soverchiamente, non sarebbero come sono così brutali e feroci, nè si crederebbero onorare i loro nemici col farli più crudelmente morire. Lo stesso si vada via dicendo delle altre doti cattive de' selvaggi: si vedrà che per lo più non provengono che dall'eccesso delle buone. Togliete adunque gli eccessi

dai selvaggi, avrete tolto i disordini, e li troverete civili senza essere corrotti, amabili senza esser molli, valorosi senza esser feroci; tutta l'Europa dovrebbe ad essi cedere il passo, e l'America diverrebbe la regina del mondo.

Ma per principio d'orgoglio le potenze europee per ovviare a un tale avvilimento, invece di correggere sè abbassan gli altri, immemori che l'emisfero di Colombo è ancora sotto la provvidenza del cielo. Invece di perfezionare gli altri uomini e corregger sè, esse tentano di renderli tanto più vili; ma tempo verrà in cui l'America oppressa farà le sue vendette, e la sì superba Europa, simile alla Babilonia degli antichi tempi, verrà soggiogata, negletta, anzi ridotta in ignominiosa schiavitù. A chi dovrà essa un sì misero stato se non ai re della Spagna e della Francia, se non all'Inghilterra emula di Roma che, come dice Bernardino di San Pietro: « ne fut juste que pour son peuple, « et ce fut par ses injustices envers les autres hommes qu'elle « devint faible et malheureuse? » (*Études de la nat.*, étude VII, Ire part.) Così le nazioni le più potenti dell'Europa, che ne parvero il sostegno, ed essere in realtà l'avrebbero potuto, ne procureran la rovina.

DELLO STUDIO DEI SELVAGGI.

Lo studio dei selvaggi che, come disse Rousseau nel passo qui dianzi citato (1), è il più utile, è altresì il più difficile. Nulla di più malagevole che il dar la vera causa dei loro costumi sì politici che religiosi. Egli è pur troppo facile il fabbricare sistemi e il vedere nelle azioni de' selvaggi ciò che essi non ci veggon per certo. Noi sogliam giudicare a foggia nostra degli altri, senza investirci di essi, e questa è una grande causa dei nostri cattivi giudizi, come già dissi: un Europeo giudica delle azioni di un Indiano come un Europeo, facendo uso delle sue cognizioni, della sua dialettica, della sua educazione; ma qual dialettica più falsa di questa! è lo stesso che se un selvaggio volesse giudicare di noi. La differenza tra lui e noi sta che esso manca e noi ridondiamo di cognizioni; onde, essendo più facile lo scemare che lo acquistare, noi almeno in astrazione

(1) Disse Rousseau: « voyage le plus important de tous et celui « qu'il faudrait faire avec plus de soin. »

possiamo divenir selvaggi, quando un selvaggio non può certo divenir europeo. Quando adunque vogliamo investigare la cagione di tanti usi stravaganti de' selvaggi, spogliamoci per un momento delle cognizioni nostre, fingiamoci selvaggi, e vediamo qual sarebbe la foggia nostra di pensare in tal caso. So bene che nemmeno in tal guisa l'infallibilità nel giudicar si procaccia, essendoci molto divario dalla astrazione, dal fingere all'esser reale; ma nondimeno si eviterebbero molti sbagli.

Un'altra regola per ben giudicare de' selvaggi si è di non solo esaminar i loro costumi, riti, religione, governo, leggi, ecc., a parte a parte, ma vederne anche il complesso e i veri rapporti. A ciò si ricerca un genio che sappia conoscere i veri reali rapporti e non immaginarne falsi o non invenirne alcuni (1). Quante cose si veggono nel complesso e non si ritrovano a parte a parte! Il genio massimamente di una nazione dal complesso de' suoi costumi si ricava.

CRISTOFORO COLOMBO.

Colombo, Colombo, se tu avessi preveduto l'uso che avrebbe fatta una schiava nazione del nuovo mondo, i delitti di cui empievi un tal regno, la miseria di che inondavi infinite nazioni d'innocenti, avresti tu mercato il sussidio di un despota per intraprendere sì crudeli conquiste? Al primo passo non ti saresti tu arrestato se avessi potuto prevedere le iniquità dei Pizarri, degli Almayri, dei Cortez, a cui tu spianavi la strada? Figlio d'una repubblica avresti tu proseguita per tua gloria una intrapresa atta sola ad isbramar la sacra fame dell'oro degli Spagnuoli tiranni e de' lor cortigiani? Se i buoni non coprono

(1) Dice Rousseau: « La manière de former les idées est ce qui « donne un caractère à l'esprit humain. L'esprit qui ne forme ses « idées que sur des rapports réels est un esprit solide; celui qui se « contente de rapports apparents est un esprit superficiel; celui qui « voit les rapports tels qu'ils sont est un esprit juste; celui qui les « apprécie mal est un esprit faux; celui qui controuve des rapports « imaginaires qui n'ont ni réalité ni apparence est un fou; celui « qui ne compare point est un imbécille. L'aptitude plus ou moins « grande à comparer des idées et à trouver des rapports est ce qui « fait dans les hommes le plus ou le moins d'esprit. » (*Esprit*, chapitre 4, art. *Des divers esprits.*)

coll'obbrobrio la tua fama, se i malvagi non ispargono fiori sulla tua tomba, il devi al non aver preveduto sì orribili mali, all'esser stato puro nel cuor tuo col desiderio di felicitare i due emisferi; benchè ugualmente forse, se scampi dalla taccia di essere iniquo, non ti è così lieve il purgarti di quella di sconsiderato e imprudente. Non credere però che la tua magnanima impresa abbia solo effetti infelici, chè il cielo è giusto, e in forza dell'intenzion tua non lascia le tue fatiche senza mercede, nè gli scellerati che ne abusarono senza pena. La luce del vangelo ottenne già numerose anime al cielo in quelle selvaggie contrade, e più ne avrebbero ottenuto se non l'avessero quegli stessi Portughesi e Spagnuoli, che tu primo colà conducevi, coperta d'odio riguardo a quelle nazioni inesperte; ma, quand'anche un solo di quegli Indiani dovesse la sua salute alle tue scoperte, basterebbe questo perchè fossero santificate. Quell'emisfero fu già bagnato dal sangue di martiri apostoli e confessori; questo sangue è che innalza le grida al cielo sul profanamento che copre la terra da esso inaffiata; essa non può più reggere nazioni idolatre o pervertiti cristiani. Sì, o Colombo, tutto ne dà a sperare che se tu padre fosti senza saperlo degli Almayri, dei Cortez e dei Pizarri, lo sarai eziandio secondo il voler tuo di un'anima grande che renderà libera, felice la tua conquista, utile all'umanità tutta l'opera tua.

NON ABBIAMO STORICI DA PARAGONARE AGLI ANTICHI.

Noi moderni non abbiamo storici non che da contrapporre nemmeno da paragonare cogli antichi. I Macchiavelli (1), i Guicciardini, i Voltaire sono dei migliori tra l'immensa caterva; ma quanto mai sono lontani dai Tucididi, dai Sallusti, dai Livi! Alcuni allegano Bossuet; ma io non so che abbia scritto una vera propriamente detta storia. Il suo discorso sulla storia universale non è che un quadro eloquente dei rapporti della religione e de' governi con alcune nazioni del mondo; la sua storia delle variazioni non è che un'opera di controversia, in cui

(1) Macchiavelli però somiglia agli antichi infinitamente più di Voltaire, Guicciardini o qualunque altro storico moderno. Esso infatti è il Tacito italiano, come Montesquieu, suo copista, essere potrebbe il Tacito francese.

con fatti storici per ordine disposti prova un punto distruggitore della riforma. La vera storia non mesce la riflessione coi fatti, nè s'intrattiene in confronti, in morali o politiche disquisizioni; può di tali licenze far uso talvolta, ma ben di rado e sempre fuor del corpo principale della storia, come fa, p. e., Sallustio, il quale sul principio delle sue guerresche narrazioni si compiace assai e fors'anche troppo a lungo di filosofare. Uno storico dee far nascere le riflessioni nel suo lettore, ma non le dee fare; dee sempre andar ignudo di pensieri, e pur essere il libro de' pensatori. In tal guisa si distingue egualmente la storia dalle composizioni filosofiche o oratorie e dalle croniche. Le prime abbondano di pensieri e ne fan nascere; le seconde non ne hanno e non ne producono punto: la storia al contrario dee dar da pensare, ma tutto lasciar pensare al lettore. Io pensai sempre che tra gli altri scrittori l'autore delle considerazioni sui Romani se avesse voluto ci avrebbe potuto dare un saggio di storia moderna forse non iudegno degli antichi, come Machiavelli ci diede le sne storie fiorentine e anche meglio; onde quando ci penso la perdita della sua storia di Luigi XI mi pesa sempre sul cuore. Alcuni mi taccieranno di capriccioso nel dare un tal vanto a Montesquieu; ma sappino che io non parlo a caso: io tengo che la prima delle doti necessarie ad uno storico si è quella di far pensare, e Montesquieu l'ha sempre grandemente nelle sue opere filosofiche (1): quanto più nella storia avrebbela potuto avere? Si legga il suo *Spirito delle leggi*, e ci si troveranno molti periodi anzi capitoli semplicemente storici e senza applicazione veruna; questi sono quelli che più innamorano e fanno chiudere il libro per dar campo alla meditazione.

Io penso pure che il vero storico non debba nemmeno fare apertamente confronti, i quali sono cose che appartengono già al ragionamento e sono solo permessi ai biografi: Plutarco infatti ne fa un gran buon uso. Lo storico dee meno indagar le cause delle azioni che narra o mostrar apertamente gli effetti; in una parola lo storico non dee far altro che raccontare. Ma, già dissi, si distingue dal cronichista coll'eleggere i fatti, disporli e narrarli in modo che da per se stesso l'autore ne possa vedere le cagioni, la concatenazione, le conseguenze, possa considerarli a parte, insieme quindi paragonarli, e con un tatto giusto e sicuro; in una parola

(1) Un tal pregio è dato a Montesquieu da D'Alembert non solo, ma da critici molto più saggi.

possa nel leggere pensare. Ecco l'industria semplicissima che richiedesi dal vero storico e per cui v'ha d'uopo di più difficile arte di quello che abbisogni l'oratore per essere eloquente e il filosofo per essere ragionatore, onde di questi due mestieri riesce più malagevole quello che a prima vista pare il più facile, cioè quello di raccontare.

Ond'è che l'ufficio dello storico, per il quale alcuni reputano bastare un buon senso con uno stil facile e naturale, vuol tante doti in uno raccolte che non è così facile il rinvenirle. Genio profondo, spirito giusto, fermo, che abbraccia molti fatti con un colpo di vista in tutti i loro reali rapporti; scrittore chiaro, conciso, energico, naturale, detto perito in tutte quante le scienze filosofiche, morali, e principalmente in quelle della natura; animo sincero, indefesso, imparziale, tranquillo: ecco il perfetto storico. Tutte queste doti son necessarie; ne manca una? Le altre sono insufficienti. Da tali mancanze ridonda lo spirito superficiale, brillante, labile, indeciso, limitato, che lascia la certezza per abbracciar le conghietture, abbandona i reali per attenersi agli speciosi rapporti; lo scrittore snervato, diffuso, debole, oscuro ed affettato, l'uom ignorante e l'animo pigro o impetuoso privo di senno, d'ingenuità, amante del partito, e che sacrifica la verità alle private mire, a' suoi interessi. Sopratutto si vede come se per qualunque regione delle lettere e delle scienze la probità dell'anima è necessaria, lo è sopratutto per la storia. Uno storico non sincero, che mentisce o usa frodi a palliare, confondere, adulterare la verità in faccia a tutti i suoi contemporanei, anzi alla posterità intera; che non ha rossore di fare della maestra delle azioni la maestra del vizio o della falsità; che finge i fatti o ne tace di veri o i veri adultera; che li compone in modo a far veder un risultato falso; che insomma si vale per comprovar la impostura di tutti gli ordigni dell'arte di cui fa uso il buon storico per appalesar la verità, avess'egli il maggior genio del mondo, tutte le altre qualità necessarie e utili allo storiografo in grado di perfezione (se tuttavia una tal riunione senza la probità è possibile), non ostante tutto questo colui è un iniquo, un malfattore, come quegli che coll'impostura si fa mastro d'inganni e di malvagità.

Tucidide è sopra gli altri un vero storico, perchè non pensa, ma lascia pensare; tale è l'assennato giudizio di Rousseau (1).

(1) Rousseau così parla nell'*Emilio*. « Je ne parle point de l'his« toire moderne, non-seulement parce qu'elle n'a plus de physiono-

Inoltre lo storico perchè sia buono dee aver per le mani una buona storia; il più gran genio non potrebbe far valere quello di un regno insignificante. S'oda Rousseau: « Ceux qui disent que « l'histoire la plus intéressante pour chacun est celle de son pays « ne disent pas vrai. Il y a des pays dont l'histoire ne peut pas « même être lue, à moins qu'on ne soit imbécille ou négociateur. « L'histoire la plus intéressante est celle où l'on trouve le plus « d'exemples, de mœurs, de caractère de toutes espèces; en un « mot le plus d'instruction. Ils vous diront qu'il y a autant de « tout cela parmi nous que parmi les anciens; cela n'est pas vrai; « ouvrez leur histoire et faites les taire. Il y a des peuples sans « physionomie, auxquels il ne faut point de peintres; il y a des « gouvernements sans caractère, auxquels il ne faut point d'histo- « riens, et où sitôt qu'on sait quelle place un homme occupe, on

« mie et que nos hommes se rassemblent tous, mais parce que nos « historiens, uniquement attentifs à briller, ne songent qu'à faire des « portraits fortement coloriés et qui souvent ne représentent rien; « témoins Davila, Guicciardini, Strada, Solis, Machiavel, et quelque- « fois de Thou lui-même. Vertot est presque le seul qui savait peindre « sans faire des portraits. Généralement les anciens en font moins, « mettent moins d'esprit et plus de sens dans leurs jugements; en- « core y a-t-il entre eux un grand choix à faire, et il ne faut pas d'a- « bord prendre les plus judicieux, mais les plus simples. Je ne vou- « drais mettre dans la main d'un jeune homme ni Polibe, ni Sal- « luste, ni Tacite. Celui-ci est le livre des vieillards; les jeunes gens « ne sont pas faits pour l'entendre; il faut apprendre à voir dans « les actions humaines les premiers traits du cœur de l'homme, a- « vant que d'en vouloir sonder les profondeurs; il faut savoir bien « lire dans les faits avant que de lire dans les maximes.

« Thucydide est à mon gré le vrai modèle des historiens; il rap- « porte les faits sans les juger, mais il n'omet aucune des circon- « stances propres à nous en faire juger nous-mêmes. Il met tout ce « qui raconte sous les yeux du lecteur; loin de s'interposer entre « les événements et les lecteurs il se dérobe; on ne croit plus lire, « on croit voir. Malheureusement il parle toujours de guerre, et l'on « ne voit presque dans ses récits que la chose du monde la moins « instructive, savoir des combats. La retraite des dix mille et les com- « mentaires de César ont à peu près la même sagesse et le même « défaut. Le bon Hérodote sans portraits, sans maximes, mais cou- « lant, naïf, plein de détails les plus capables d'intéresser et de plaire, « serait peut-être le meilleur des historiens, si ces mêmes détails ne « dégéneraient souvent en simplicités puériles plus propres à gâter « le goût qu'à le former. Il faut du discernement pour le lire. » (*Esprit*, chap. 4, art. *De l'histoire.*)

« sait d'avance tout ce qu'il y fera. Ils diront que sont les bons
« historiens qui nous manquent: mais demandez-leur pourquoi?
« Cela n'est pas vrai. Donnez matière à de bonnes histoires, et
« les bons historiens se trouveront. Enfin ils diront que les hom-
« mes de tous les temps se ressemblent, qu'ils ont les mêmes ver-
« tus et les mêmes vices; qu'on n'admire les anciens que parce
« qu'ils sont anciens: cela n'est pas vrai non plus; car on faisait
« autrefois de grandes choses avec des petits moyens, et l'on fait
« aujourd'hui tout le contraire. Les anciens étaient contempo-
« rains de leurs historiens et nous ont pourtant appris à les ad-
« mirer. Assurément si la postérité admire les nôtres, elle ne
« l'aura pas appris de nous. » (*Esprit*, chap. 4, art. *De l'histoire*.)

Come qui osserva Rousseau, ci ha un gran divario tra le nostre storie e quelle degli antichi per parte dell'utilità: la ragione si è quella che arreca egli, cioè la mancanza di un peculiare carattere, d'una propria fisonomia. La Persia, Atene, Sparta, Roma erano città, regni e nazioni così diverse tra di sè e di una differenza sì bene scolpita che tralucea nel menomo tratto di storia. Al contrario chi potrà prometter questo al presente dell'Italia, della Spagna, della Germania e della Francia? La Svizzera stessa ha perduta la sua originalità, perchè i suoi nazionali si dividono per tutte le schiavitù dell'Europa, e così abbandonano la loro nativa libertà. Rousseau che di un tal paese libero dipinge egregiamente i nativi costumi fece pure una tale osservazione. L'Inghilterra, la sola che un po' ancor ne abbia, è vicina a perderla affatto, perchè è vicina a corrompersi affatto, se tale ancora non è. Se volgiamo lo sguardo ai vasti imperi dell'Asia, il dispotismo pare che abbia uguagliate tutte quelle nazioni. Nondimeno perchè non tanto come le europee lontane dalla natura alcuni di essi serbano ancora il loro proprio carattere. Così i Giapponesi (1), gli An-

(1) I Giapponesi sono chiamati gli Inglesi dell'Asia dal P. Charlevoix (*Histoire du Japon*) con molta ragione per varie parti: 1° sì gli Inglesi che i Giapponesi sono insulari; 2° il clima di ambedue i popoli è piuttosto freddo e la situazion si somiglia; 3° amendue si distinguono per originalità da tutte le altre nazioni; 4° hanno amendue grandi vizi e grandi virtù; 5° la nazionale superbia, per cui disprezzano tutte le altre nazioni e vanno gloriosi de' proprii usi, perfino de' proprii difetti, è quasi uguale in ambo i popoli; 6° hanno amendue una grande fortezza d'animo; 7° sono amendue di un san-

gli dell'Asia si distinguono se non per il governo, almeno per la morale, per i riti, per le virtù, per i vizi e per i costumi da ogni altro popolo. Subito dopo i Cinesi vengono per distinguersi alquanto, ma in grado minore. Dei popoli americani gli Stati Uniti sono propriamente la sola vera nazione suscettibile di un chiaro carattere tutto suo. Ma per essa avviene il contrario di tutte le altre, chè mentre in queste l'originalità o già

gue freddo, caldissimo talvolta; 8° sono amendue proclivi al suicidio; 9° paiono amendue fatti per le grandi cose, e forse i Giapponesi conseguiranno un dì la cristiana religione e la libertà; 10 sono buoni ragionatori e atti a grandi cose e a grandi virtù. Ciò i missionari de' Giapponesi, tra gli altri san Francesco Saverio, confessarono; 11 i Giapponesi sono stoici nelle avversità, incostanti per dispregio, e per altezza deboli e duri cogl'infermi, benchè la povertà non sia appo di essi spregiata. I grandi, i ricchi sono superbi, ma non vili i poveri, nè invidiosi de' grandi; la magnificenza sta nei palagi de' grandi e de' ricchi, ma la proprietà e il buon gusto, unito colla semplicità ugualmente che negli altri, ne' poveri stessi per lo più. Nelle arti i Giapponesi sono molto abili: gran parte delle loro cognizioni debbono alla China, ma per orgoglio nol vonno confessare e sono ingrati verso i loro maestri, siccome lo sono gl'Inglesi, i quali uniscono il disprezzo all'ingratezza verso i Francesi e gl'Italiani, da cui pure hanno attinto il gusto delle arti e delle scienze, e sui capi d'opera de' quali popoli i loro scrittori si sono formati. Il Giappone è franco, sincero, buon amico, fedele, officioso, generoso, preveniente, curante poco del bene, della ricchezza, non invidioso; il nobile rispetta il plebeo, questi il nobile, come il ricco il povero, e a vicenda. In essi paiono molte contraddizioni, come, p. e., nel disprezzo che ha il forte per lo debole e nel rispetto vicendevole, ecc.; ma queste opposizioni sono effetto della lor buona indole e del loro pessimo governo. Tutto il loro buono i Giapponesi lo devono al loro carattere, tutto il cattivo al loro governo. Vederli, non ostante la somma depravazione di questo, buoni, generosi, disinteressati, desiosi dell'onore, amanti delle virtù, sinceri, rispettosi, ecc., è un prodigio. I popoli dell'Europa dovrebbero arrossire nel leggere tal cosa. I Francesi hanno un governo molto meno cattivo di quello de' Giapponesi e di più hanno il lume della religione cristiana; pure quanto più su quelli questi la vincono in molte eccellenti qualità! Le donne nel Giappone come nell'Inghilterra non si mescolano degli affari. I Giapponesi sono bellicosi, duri e un po' feroci; non così le loro donne. Così pure sono gli Inglesi. « Les Anglaises sont douces et timides « (dice Rousseau), les Anglais sont durs et féroces. » (*Esprit*, chap. 2, art. *De la différence des deux sexes.*) In ambi questi popoli le donne sono un po' colte, non però dottore. Il sentimento di religione e di amor della patria è il promotore delle belle qualità presso i Giapponesi. Sopratutto quello che è da notarsi è che sì nel Giappone che

decadde o è non molto lontana dal decadere, in quella non si può dire ancor ben nata.

Si è già osservato da Labarpe e da altri come le aringhe elevano le storie degli antichi a un rango superiore alle nostre.

La storia moderna ha il vanto di essere sopra tutte le altre noiosa. Il mancare di propria fisonomia ne è bene spesso una causa. L'altra si è di non trattare che guerre, rivoluzioni, af-

nell'Inghilterra i parlatori, i chiacchieroni, i querelatori sono sprezzati; ambe le nazioni amano di parlar poco e bene. I Giapponesi sono vendicativi grandemente, ma sanno unir colla vendetta la generosità. Il Giapponese offeso farà del bene al suo nemico e poi se ne vendicherà. Un grande orgoglio nazionale havvi nei Giapponesi come negli Inglesi; già il dissi. Per questo sì gli uni che gli altri affettano costumi strani e diversi da tutti quelli delle altre nazioni. Così, p. e., i Giapponesi salutano col piede, si vestono pomposamente per istar in casa, per far il lutto si veston di bianco, ecc. Così essi pure non vogliono esser discesi da alcun'altra nazione, ma essere originari della lor propria isola e discendenti di Dei. Distinguono infatti tre grandi dinastie de' loro imperatori: quella degli Dei, quella degli Dei-uomini, che sono una spezie di semidei, e quella dei Dairi, semplici uomini. Reputano come una spezie di divinità il loro Sin-mu, il primo dei Dairi. Il Giapponese ama così la verità che la sostiene anche contro il proprio interesse, e quando riunisce alcun suo inganno non ha alcuna vergogna di ritrattarsi a qualunque costo; è ingenuo in una parola, ha quella dote che il Godwin chiama *candore*, e l'ostinazione nel sostener ciò che è vero, o almen gli appar tale, doti che secondo il Godwin ne' suoi *Saggi* sono indizio del genio. È moderato, come pur l'inglese, per fierezza e forza di spirito, come dice il Charlevoix. Sì il Giappone che l'Inghilterra videro forse più che altro paese nel loro seno sanguinose guerre, spesso civili, e grandi rivoluzioni. Non furono mai vinte dalle altre nazioni e si accomodarono da se stesse. In somma v'hanno grandi rassomiglianze tra i Giapponesi e gli Inglesi, onde quel popolo è a ragione dal padre Charlevoix chiamato l'*Inglese dell'Asia*. Il padre Charlevoix (*Histoire du Japon*, livre préliminaire) fa un'ottima descrizione del carattere de' Giapponesi e li confronta co' Cinesi. Leggendo un tal quadro, chiunque sia alquanto pratico del carattere degli Inglesi vedrà quanta tra i Giapponesi e gli Inglesi v'abbia di rassomiglianza.

In alcune cose, più poche però discordano, di cui le importanti sono le seguenti: 1° i Giapponesi fanno alquanto commercio, ma poco l'amano e lo stimano poco, avendo a vile un tal guadagno; 2° i Giapponesi sono pessimi navigatori; 3° i Giapponesi sanno poco di fisica, di matematica, di filosofia. Le belle arti, la poesia, l'eloquenza, ecc., ecco ciò che molto loro piace ed è da essi coltivato. Questo è un effetto del dispotismo, che, tolto queste, scomparirebbe. Essi sono come gl'Italiani moderni, i quali a cagione dei mali politici dell'Italia non

fari di gabinetto, cose che, essendo ora rese dagli uomini vaste e comuni, riescono oltremodo stucchevoli. Le belle particolarità della giovinezza di Ciro lasciateci da Senofonte, le interessanti descrizioni de' costumi di Erodoto, la pura e viva azione di Tucidide, le drammatiche scene della romana maestà di Tito Livio, l'incalzante brevità di Sallustio, la concisa e sorprendente profondità di Tacito, l'ultimo degli storici egregi, fanno

sanno che coltivare pittura e poesia; pure la stessa Italia produsse i Ciceroni, i Sallusti, i Taciti, i Machiavelli; mettetela in libertà e produrrà molti altri pensatori. Così io pure estimo che accadrebbe al Giappone. Si vede da tutto ciò come in questo sono i Giapponesi dissimili dagli Inglesi, i quali sono abili naviganti, amano il commercio e stimanlo, sono pensatori profondi, matematici esatti, avendo prodotti gli Obbes, i Newton, i Locke, ecc.

Nel governo consiste la principal differenza tra i Giapponesi e gli Inglesi Questi hanno un governo assai legittimo e quello uno dei più tristi ed iniqui. Nondimeno si vedono molte cose ne' Giapponesi che sentono la libertà, ed è per questo che è quel popolo tanto prodigioso. Che differenza tra i Turchi, i Cinesi e i Giapponesi! Pure il governo di questi non è migliore del governo di quelli. Si vede veramente, come già dissi, che le buone qualità de' Giapponesi dipendono dall'indole loro, e le malvagie dal loro governo. Tutte le buone qualità che abbiamo annoverate sono doti in gran parte di un popolo libero. Roma stessa, qualunque repubblica avrebbe avuto che da imparar dal Giappone. P. e. ne avrebbe potuto apprendere il disamore delle conquiste. In questo il Giappone intende la vera gloria di uno stato che sta nel rendere felice i nazionali e non nel fare le conquiste. Le conquiste rovinano gli stati; la gloria dei conquistatori è fumo e baldoria. Il Giappone è il più stimato, il miglior popolo dell'Asia e il meno conquistatore di tutti. L'Inghilterra adottò anche una tal massima, ma la lese in parte. La schiavitù che vuol far provare agli Americani è una macchia indelebile alla sua libertà. Il Giappone sotto il dispotismo la fa arrossire. Questo non attaccò mai, ma sempre si difese, e così fu inespugnabile

Chi attacca è difficile che bene e lungamente difender si possa; testimonio ne fa Roma: all'Inghilterra or piace l'imitarla nelle conquiste, e toccherà fors'anche di seguirla nella rovina. In somma Roma avrebbe avuto che apprendere dal Giappone quello che per non sapere o non voler seguire cadde in rovina. Roma, meglio attenta all'ordine interno e non in opera al di fuori, avrebbe vinti alla lunga gli sforzi de' secoli.

Nel Giappone, non ostante il suo dispotismo, ci hanno oltre il detto della virtù altri indizi di libertà anche nella polizia civile. P. e. ogni abitante delle città al suo torno è indossato della carica di tesoriere; tal cosa è bella, mettendo negli animi una certa qual emulazione, ecc.

passare senza accorgersene il tempo, rapiscono l'animo e non lo stancano, perchè di lettore insensibilmente lo trasformano in spettatore.

La brevità e l'interesse: ecco le due cagioni del piacere che si prova nel leggere le antiche e della noia che nel leggere le moderne storie. Queste due perfezioni e questi due difetti dipendono parte dalla natura della storia e parte dallo scrittore.

Una spezie di senatori che ci ha nel Giappone porta il nome di *antichi*, la quale è pure pressochè l'etimologia della latina parola *senatus*. Avanti di cotesti antichi suol precedere uno con verghe, fasciuoli, ecc., ecc., quasi come i littori precedevano i romani consoli.

I *messaggeri di villa*, che fanno nel Giappone l'uffizio che presso noi i birri, sono stimati e come nobili reputati. Qual differenza tra quella nazione e l'Europa, che quest'ultima far dovrebbe arrossire! Gente infatti che veglia alla pubblica sicurezza ed è della giustizia ministra non vuol essere disonorata. Scherzi dell'opinione! Il boia e i birri presso noi sono inonorevoli mestieri; non solo disonora il reo, ma eziandio la sua famiglia l'essere impiccato. Pure, presso questi medesimi noi, il soldato che arresta il disertore, l'archibugiere che fa l'uffizio di boia al suo compagno, non perdono nulla del loro onore; e non è disonorato chi è morto pell'archibugio, nè lui, nè la famiglia sua.

Gli antichi e Sallustio diceano che la fortuna è signora del mondo: « fortuna in omni re dominatur » (*Bell. Catil.*, n° 8); un moderno Italiano ha detto meglio che regina del mondo è l'opinione, e Rousseau ne lo ha lodato.

Nel Giappone de' principi e delle principesse del sangue reale è uffizio lo scrivere la storia. Questa è un'invenzione del dispotismo che vuole palliare quello che vuole delle verità che mette in opera, e rendere infida la regola delle umane azioni. Infatti è già una grande libertà il concedere a ogni privato lo scrivere la storia; ma invece di mettere revisori, come s'usa in alcuni regni dell'Europa, il Giappone dà l'uffizio di storico a chi non ha d'uopo di revisore, cioè ai principi. Se altre storie di tal regno che queste ci si scrivono, il Giappone non avrà mai una genuina continuata storia. Nondimeno quest'uso di essere lo scrivere storie uffizio reale è buono a farci vedere come la storia è per grande cosa di alto rilievo nel Giappone riputata, ed è fatta dai principi quasichè fosse un affare di stato. C'insegna eziandio come la storia è buona per formare i principi; infatti Bossuet non tanto insegnava al suo allievo, ma gliela facea scrivere (*Lettr. à Innocent XI*) di propria mano. Sì nel Giappone però, sì appo Bossuet si errava nel credere che la storia fosse buona per principi despoti, quando al contrario è cattiva. Lo scrivere storie produsse appo Bossuet Luigi XV, e nel Giappone non serve a rendere i principi meno assoluti.

Abbiamo già veduto come la storia antica era più interessante della storia moderna: ecco il vantaggio di quella e il difetto di questa dipendenti dalla natura di esse.

Abbiamo veduto come gli storici antichi erano più sagaci dei moderni nello scegliere i fatti più utili e interessanti, nell'ordinarli e nel descriverli; ecco il vantaggio della storia antica e il difetto della moderna dipendenti dagli storiografi.

Conchiudo adunque che lo storico moderno ha più difficoltà da vincere che l'antico, perchè la storia moderna è per natura sua meno interessante dell'antica. Mediante una grande sagacità nello scerre i fatti e nell'ordinarli e nel dipingerli può essere questa difficoltà vinta in parte, ma non mai del tutto.

La storia delle repubbliche dell'Italia e d'oltremonti moderne non uguaglierà mai quella delle repubbliche antiche; nè i tiranni della Francia o della Spagna ci potranno mai dare quel Tacito che dipinse i tiranni di Roma.

Una delle proprietà della storia moderna è di stancare; una delle cagioni di un tale madornale difetto si è la *monotonia* dello stile e del racconto, e la mancanza di pause. Leggete le descrizioni de' regni di san Luigi e di Luigi XI, di Enrico IV e di Luigi XIV, di Filippo II e di Carlo V; leggete le storie dell'Inghilterra nel secolo XVII e della stessa nel secolo XVIII, ecc., e non troverete nessuna differenza nè nello stile, nè nella foggia di raccontare, talmentechè talvolta appena vi accorgerete del divario e de' tempi e de' fatti. È questa la storia della natura o dell'arte? L'espressione della verità o di un cuore di ghiaccio? Il linguaggio dee per natura sua essere adatto ai tempi, ai luoghi, alle circostanze. Il far tutto il contrario è la dote de' moderni e principalmente de' Francesi. Scrivono essi ugualmente la storia del secolo di Pericle e quella del secolo di Luigi XV; ingrecassero almeno il lettore di un santo sdegno col vestire questo Sardanapalo novello alla greca; ma il peggio si è che gli fanno cadere il libro di mano col rendere gli eroi della Grecia infranciosati. Racine stesso, il grande Racine, ha pure contaminati tutti gli eroi delle sue tragedie col mal francese; di Crébillon non parlo. Voltaire e Corneille sono i soli di quella nazione che in alcune delle drammatiche composizioni loro abbiano un tal difetto alquanto sfuggito. Tra gli Italiani il Metastasio, quantunque dal pessimo impiego suo di cesareo poeta costretto a far cantare anche morendo in duetto

tutti i personaggi de' drammi suoi e a farli da innamorati spasimare, nondimeno, tratto alcun neo, ha egregiamente saputo dipingere Didone e Vitellia, Aminta e Tito, Achille e Ciro, Alessandro e Cesare, Ruggero e Orazio, Osroa e Temistocle, Ipermestra e Zenobia, Regolo e Catone.

E tanto più sono ammirabili in quel poeta quanti maggiori ostacoli ebbe da vincere. L'Alfieri ha saputo forse qualche tanto di meno differenziare i suoi personaggi; nondimeno falsamente l'ha per tal difetto accusato una saccente femmina, la Staël, imperciocchè ognuno può vedere quanto divario passi anche per questa parte tra lui e il *monotono* Racine.

Sia dunque lo stile della storia adatto all'indole di essa.

Col modo di raccontare si dee sostener l'interesse. Perchè mai i romanzi piacciono tanto? Perchè solleticano la curiosità e non la soddisfano innanzi termine. Que' romanzi il fine del cui intreccio s'indovina dal lettore hanno perduto tutto il loro pregio. Dal più al meno la storia dee essere condotta come un romanzo, perchè i romanzi sono imitazione della storia. Questo è uno de' vantaggi degli storici antichi che fanno parer tanto drammatico Tito Livio e romanziere Senofonte.

Con questa dote dell'eccitamento della curiosità dee essere congiunta un'altra che pare a prima vista con essa incompatibile. La storia, io dico, dee talmente essere concatenata, che ogni fatto sia per così dire un effetto necessario dell'antecedente. Tal è dessa nella natura: posta quella tal combinazione di circostanze, quel tal fatto necessariamente ne deriva; perchè dunque la stessa regola non osserverà lo scrittore nel raccontarla? Dunque il pregio della novità resta distrutto. Se il lettore può dagli antecedenti i fatti che succedono prevedere, l'allettativa della sorpresa vien tolta. Rispondo che certamente vien tolta, ma per chi? Non per il volgare lettore, ma per l'assennato. Uno storico comune, con le sue triviali riflessioni e con la volgare sua foggia di racconto toglie ogni piacer di sorpresa, quantunque indovinare non faccia; al contrario lo storico di genio lascia il piacer della sorpresa, quantunque faccia indovinare. Ecco il mio paradosso, e lo spiego con un esempio: un novello lettore legge in Tito Livio la morte di Lucrezia, e non prevede punto che ne debba sortire la romana libertà; frattanto quella maniera drammatica di narrare lo rapisce, e quando giunge al punto in cui vede Bruto a giurar

libertà a Roma col pugnale della casta donna, e ottener l'effetto del suo giuro, è vivamente sorpreso e allegrato; ma (supponendolo io, benchè inesperto, dotato di buon senso e di ragione) ritorna su' suoi passi, e vedendo la tirannia di Tarquinio comprende come la morte di Lucrezia dovette essere necessariamente la cagione occasionata del conseguimento della libertà (1). Ecco come il vero storico diletta il comun lettore colla sorpresa. Ora datemi un Machiavelli, un Montesquieu o altro genio di simil fatta che legga il suddetto fatto in Tito Livio, io son sicuro che, conoscendo a fondo il cuore umano, letta l'orribile tirannia di Tarquinio e la tragica morte di Lucrezia, farà pausa e dirà tra se stesso: ah! Roma, a meno di qualche contrattempo, dee ora acquistare la libertà. Progredisce avanti e vede effettuarsi il suo vaticinio. Dirà taluno che costui non è più sorpreso? Passi; ma il piacer suo sarà maggiore di ogni sorpresa.

Ecco come il vero storico istruisce e diletta il lettore inesperto e il perito.

Ponete uno storico volgare. Egli o non sorprende o fa una cattiva sorpresa. Il verisimile dee sempre esistere perchè piaccia. La storia per essere non solo, ma eziandio per mostrarsi verisimile dee accennare le cagioni de' suoi fatti; una tal dote invece di diminuire le sorprese le abbella ed aumenta. Inoltre la storia in tal guisa non solo sorprende l'uomo, ma il soddisfa, perchè lo istruisce interamente della storica meccanica, non solo de' fatti, ma eziandio delle loro ragioni. Nulla infatti di sì increscevole all'uomo che l'ignoranza: un fatto inaspettato sorprende e piace; ma il piacere svanisce ben tosto se non si trova la cagione di quel fatto. Così tra gl'infiniti romanzi che esistono ce ne sono pochi di veramente dilettevoli, perchè pochi di verosimili, pochi di quegli che preparino bene gli avvenimenti, le catastrofi, le sorprese. Ella è regola teatrale di preparar da lungi e far traveder la catastrofe; sono pennellate di genio que' tratti che la fanno prevedere, come osservano il Calsabigi e il Marrè in alcune tragedie dell'Alfieri. Questi s'ingannò in *Rosmunda* nell'adoprarsi, come dice nel parer suo, che non si potesse preveder la catastrofe di tal tragedia; questa forse è la cagione per cui ha un non so che di

(1) Un tal lettore farà tesoro di un tal ragionamento, e a poco a poco si renderà esperto in tal guisa.

bizzarro e d'insolito che dispiace. Conchiudo adunque che come nelle tragedie, così nella storia la sorpresa dee stare unita colla verosimiglianza, e non essere eccessiva perchè piaccia. Questo è uno di quei punti del cuore umano che meritano di essere bene discussi. Lo farò altrove se potrò e saprò.

Il Calsabigi nella sua lettera all'Alfieri sulle tre prime tragedie di questi propone un'idea sua di dividere la tragedia in tanti quadri quanti sono gli atti, e di farla da poeta-pittore, dandone esempio nel fatto del sacrificio d'Ifigenia. Io vorrei pure che lo storiografo fosse storico pittore e che dividesse la storia sua in tanti quadri. Ecco il principal pregio di Tito Livio. Qual cosa infatti più interessante? Ma qual cosa più difficile che quella di ben scerre quei quadri, di ben delinearli, di ben riempirli, di ben dipingerli, di bene insieme concatenarli, e di ben escluderne le cose o inutili o incoerenti o dannose? *Escluderne*, io dico, imperciocchè io non sono del sentimento di quelli che vogliono che nella storia si metta tutto l'arrivato. Tutto? Voi dunque non avrete mai una storia completa perchè non saprete mai tutto. Ma quand'anche si sapesse tutto, dovrebbe tutto mettersi o deesi mettere almeno tutto ciò che si sa? Niente di questo. La storia si scrive per istruzione degli uomini, e se tutto ciò che si sa ci si mettesse sarebbe il loro *perditempo*. Ma che dico? Chi vorrebbe più leggerla e chi più il dovrebbe? In tal guisa la maestra della vita giacerebbe polverosa nelle biblioteche, anzi più non esisterebbe.

Abbiamo già detto come non tutte le storie sono utili, come ci sono alcuni paesi che non hanno storia propriamente detta; abbiamo a tal proposito arrecato il passo di Rousseau; quanto più dunque non sono da narrarsi i fatti tutti di una medesima storia! Se gli uomini fossero angioli o demoni, allora la loro storia potrebbe forse essere tutta da scriversi; ma in ambi questi casi la sarebbe ugualmente inutile. Ma noi non siamo nè diavoli, nè iddii; l'età dei semidei è sparita, e nemmeno in essa tutti gli uomini erano semidei. Giacendo spesso gli uomini intorpiditi, pieni di vizi insignificanti, a che tali esempli? Non sono buoni nè per istruzion positiva, nè per negativa. La storia infatti può istruire in due maniere: o coll'esporre azioni buone e far amar la virtù, o coll'esporre azioni cattive e far odiare il vizio. In ambi i casi essa dee far seguire la virtù e fuggire il vizio. Ma sì per l'uno che per l'altra convien che di-

pinga vere virtù o forti vizi. Una nazione nè virtuosa nè viziosa, ovvero virtuosa o viziosa mollemente, non sarà mai atta alla storia, a meno che tale ambiguità renda fiso il suo carattere, donile una propria fisonomia.

Dissi come uno de' vizi de' moderni storici è anche di far poche pause. Essi tutto di un fiato narrano lunghi periodi di storia, che senza detrimento dell'attenzione non possono interrompere e che non si possono continuare senza seccarsi. Erodoto divise la sua storia in nove libri assai corti, come pure Tucidide e Livio. Ai nostri tempi, in cui per natura sua è meno dell'antica interessante la storia, io vorrei che si dividesse in capitoli cortissimi, come Dante ha diviso la sua *Divina Commedia*. La storia universale si divide in molti grandissimi quadri, ognuno de' quali comprende la storia di una nazione che è vincolata da molti rapporti con tutte le altre. Il P. Charlevoix e molti altri hanno giudiziosamente pensato come la storia di ogni nazione si dee a parte narrare. Ecco una prima divisione di quadri.

Ma ogni storia di una nazione è divisa in diverse generali epoche. Infatti ogni nazione ha più volte mutato di aspetto grandemente, sì che un'epoca è un carattere diverso dall'altra. Di ogni epoca io farei un quadro. Così la storia sacra, p. e., sarebbe divisa in più quadri: 1° dal principio del mondo fino al diluvio; 2° dal diluvio fino ad Abramo; 3° da Abramo fino a Giuseppe; 4° da Giuseppe fino a Mosè; 5° da Mosè fino a Giosuè, ecc., ecc. Ecco un'altra divisione di quadri. Io consegno a caduno di questi quadri un libro.

Ma ognuno di questi quadri è di molti altri brevi avvenimenti composto, cioè di altri piccioli quadri. Eccone una terza divisione. A ognuno di questi quadri io darei un capitolo.

Io dividerei dunque la storia particolare di una nazione in più libri e ogni libro in più capitoli.

Per fissare però tutti questi quadri, e massime i più piccioli, io non istarei ad alcune divisioni apparenti che mi potrebbero ingannare, ma comincerei a leggere e rileggere ben bene la mia storia, a sminuzzarla, confrontarla parte a parte, e poi tutto il complesso, a osservare insomma ogni rapporto, a profondarmi in essa; quindi conoscendola così a fondo, in quadri non da me ideati, ma reali la dividerei.

QUAL È LA MIGLIORE DELLE STORIE, QUELLA CHE POSITIVAMENTE O QUELLA CHE NEGATIVAMENTE ISTRUISCE?

Qual è meglio delle storie, quella che positivamente o quella che negativamente istruisce? Ho già determinato il significato di questi due avverbi. Se è il diletto, l'una giocondа più dolcemente, l'altra dona un piacere più forte d'indignazione che scuote ed avvampa. La prima può assomigliarsi ad uno di que' drammi metastasiani in cui la bella virtù nel suo meriggio compare e trionfa; l'altra a un'alfieriana tragedia, in cui il trionfo del vizio porta l'anima fuor di se stessa. *De gustibus non est disputandum*. A me, cui va più a sangue l'Alfieri che il Metastasio, piace a prima vista molto più Tacito di Senofonte; ma quando m'interno in quelle età pastorali e bevo a gran sorsi l'aurea di esse felicità non so più decidere. Riguardo alla maggiore istruzione a me pare che nè nell'uno nè nell'altro eccesso si debba ricercare. Quella storia ne è più utile che è più conforme alla nostra natura, la quale ora non è nè buona assolutamente, nè totalmente mala; perciò a me pare che la storia migliore sia quella che ne' due modi istruisce. L'altra infatti è più falsa che vera.

Però, essendo gli uomini nel complesso più mali che buoni, io amerei che così pure li presentasse la storia. Rousseau si dolea perchè veniva nella storia il genere umano dipinto più sotto i cattivi che sotto i buoni aspetti suoi; a me non incresce che sì il fedele storico ne pinga, bensì che tali realmente siamo. Un Nerone rese iniqua Roma, e un Tito non la fece dabbene. Gli annali di Tacito non sono chimere; ma l'età dell'oro è confinata nella regione delle favole e de' pastorali romanzi.

Taluno si lamenta che da tali pitture nasce odio per gli uomini, ovvero indifferenza per lo vizio. Riguardo all'odio, un pochino io bramo che se n'ecciti, massime ne' cuori giovani contro i viziosi. Intorno all'indifferenza per lo vizio, io sostengo al contrario che quella virtù che ci si vede trammezzo (stantechè noi non parliamo de' due eccessi di storia) basta a farsi amare, e molto più essendo meno comune. Le anime un po' sublimi (ed è per queste che storie si scrivono), quanto più è ardua e difficile una dote, tanto con più ardor la conseguono. Il genio tra gli ostacoli si rinforza, s'irrigidisce, s'empie d'una santa ostinazione contro le contrarietà della fortuna, degli uomini e delle cose.

Pare a me perciò che mal facciano i moralisti della gioventù nel presentar loro soltanto esempi di virtù e di bontà; io vorrei che d'intanto intanto si seminassero ancora racconti, in cui l'iniquità, l'ingiustizia, il vizio regnasse nel suo orrore dipinto. Il fanciullo che ode tali miserabili eventi si empie di una santa indignazione contro il colpevole trionfante e prende la difesa della virtù abbattuta; il suo cuor si solleva, s'infiamma il suo sangue, l'indegnazione gli esce dagli occhi e gli dipinge di livido il volto. « Io mi ricordo che leggendo da picciolo favolette, racconti infantili e sovratutto il *Gabinetto delle fate*, quando m'imbattea in atti di crudeltà, di nequizia, la mia tenera immaginazione era vivamente colpita e le lacrime mi sgorgavan dagli occhi, lacrime di compassione e di sdegno. Quando io riceveva alcuna ingiustizia che conoscea veramente per tale, mi ricordava la novelletta e mi consolava con quella. Ora ancora, a dispetto degli anni, delle cure e della gravità ecclesiastica, leggo di tanto in tanto ancora que' libri d'inezie, perchè mi ricordano mille idee dell'infanzia care alla mia vedova vecchiaia, e destano ancora in me quelle medesime impressioni, non ostante la distanza del tempo, l'estinzione della fantasia e il gelo degli anni. Io perdo di giorno in giorno le idee di ieri; serbo solo quelle della fanciullezza mia, che mi si fanno sempre più vivide più m'avvicino alla tomba. Lo scorso dì, mentre mi stava addormentaticcio nel mio letto, non so da qual madre idea una moltitudine di giovenili reminiscenze da gran tempo sopite mi si risvegliarono in mente. Lo crederesti? Mentre sto lì assopito, bene spesso mi saltano in capo tali novità che mi cacciano via il sonno e mi fanno piangere or di tenerezza or di dolore le intere notti (1). »

Per lo comune degli uomini la storia che positivamente istruisce può essere più utile di quella che negativamente; ma per l'uomo di genio dotato di un animo forte sarà il contrario; per fargli amar la libertà sarà molto più atto un libro di Tacito che tutti i volumi di Tito Livio. L'effetto sarà ancora maggiore, se infelice dalla cuna avrà già sofferti i rigori della fortuna e il rifiuto della giustizia. L'impronto dell'infortunio sta nell'anima dei tormentati dalle fasce.

(1) Parole del teologo Sineo.

OVE STA LA VERA SCIENZA.

L'animo dell'ignorante non si meraviglia mai come quello del saggio, benchè ne mostri più le apparenze. La ragione si è che l'uno sa che nulla sa e l'altro si crede di sapere. Quanto è migliore la sorte del primo e più degna dell'uomo! Essa dovrebbe far arrossire il saccente, che per non poter tener dietro alle vie immense e incomprensibili della natura le vuol far da pedante! Essere arrogante e vile! Perchè tu hai imparata la scienza degli uomini credi tu saper quella della natura? Stimi esserne giunto al possesso nell'intelletto coll'averla oltraggiata nelle azioni tue? Sii buon padre di famiglia, buon soldato, buon agricoltore, buon cittadino, e conoscerai la nostra madre comune viemeglio dei Kepleri e dei Cartesi, perchè non l'intenderai colla mente, ma la sentirai col cuore. Nel riconoscere gli arcani di essa resti attonito e gridi: meraviglia, stupore? Picciolo che tu sei, cotal grido devi tu mandare quando essi si palesarono all'uomo? Perchè prima non li comprendevi non ti parevan mirabili? Sempre dunque tu conti tutto da te stesso, sempre reputi te solo l'intero, e la natura una frazione che da te riceve il valore, sempre e poi sempre? Ammirando tu la natura quando l'hai conosciuta ammiri il saper tuo; tu non adori l'Autor sommo di essa, ma di te medesimo ti fai idolatra. Oh! Dio dell'universo, l'uomo ti dee adorare diversamente. Non si dee maravigliare in faccia ai prodotti della tua onnipotenza, quasichè non la riputasse di tanto capace, ma della tua immensa bontà che a suo pro tanti doni diffonde.

Una tale ammirazione di gratitudine, di umiltà e di amore è meglio conosciuta dal contadino, cui poca terra concede ogni anno il pane a lui e alla sua famiglia, che dal filosofo di gabinetto. Quegli che la mattina ha detto al suo Dio: *dacci oggi il nostro pane quotidiano*, vede con leal cuore l'effetto della preghiera sua nella raccolta della sera. Al contrario il naturalista, sempre intento a notomizzar la natura, l'Autore divino ne obblia. Egli che si vanta di tanto conoscerla a fondo è più smemorato di quel selvaggio che, al primo veder di una mostra, un essere animato la riputò, e, disingannato quindi, ne volle sapere l'autore.

Io amerei perciò meglio essere seguace di Spinosa che dell'ateismo: l'uno almeno vede in qualche foggia in tutta la na-

tura Dio. È vero che Spinosa fu un ateo e che un tal sistema conduce tardi o tosto colle sue conseguenze a torre ogni Dio, ma tali effetti sono proprii solo dell'inventore e de' dotti. Per l'uomo ignorante è tutt'altro; egli di Spinosa da fanciullo lo sarà fino al termine della sua vita. Molte nazioni selvaggie e barbare lo sono quasi tutte, quando riconoscono per Dio quello che chiamano l'anima della natura (1). Lo erano gl'inventori del politeismo, i quali, senza quasi accorgersene, vedendo Dio in ogni parte della natura, inventarono tanti Dei quante sono le sensibili parti di essa. Lo sono in una certa qual maniera molti rozzi agricoli e pastori tra gli stessi cristiani, i quali attaccano a tutti quegli oggetti della natura che cadono loro sotto gli occhi una spezie di culto, una spezie di superstizione. Lo è finalmente la nostra fantasia, quella anche dei dotti, quando dalle idee religiose trasportata, mostra la debolezza sua e le rende per così dire materiali, sentendo nel mormorio de' ruscelli, nel ronzio delle farfalle, nel susurrar del zefiro tra le foglie, nel fischiar del vento tra le rupi, nel garrio degli uccelli, nel fragor del torrente la voce di Dio, e vedendolo in ogni oggetto della natura. Come mai è eloquente il silenzio della natura! Silenzio? Che dico? Tutto in essa parla, gli animali, i vegetabili, gli elementi. Questo è lo spinosismo innocente che produce la mente nostra, ed è padre della poesia. Dirò che Davide stesso ne' suoi salmi divinamente lo espresse? (2). Oh! semplicità celeste, tu se' pur bella! L'innocenza per te stette nel mondo e con seco ti trasse alla sua caduta. Uomo non v'ha più religioso del settator di Spinosa rozzo e in buona fede; fatelo dotto e lo cangiate tosto in un ateo.

Io però finora non parlai se non se della vana dottrina, dell'orgogliosa scienza. Io non mi fo panegirista dell'ignoranza, bensì l'antepongo alla vana scienza, e ogni uom religioso dee così pensare, stante il detto trito di Bacone: *poca filosofia conduce all'empietà, molta alla religione*. Facile è il distinguere l'una dall'altra. L'una è orgogliosa, l'altra umile; l'una alba-

(1) I saggi dell'antichità erano spinosisti. Si legga Virgilio a quei versi del libro IV, *Georg.*: « *Esse apibus partem divina mentis et haustus*, » ecc. — Fénelon (*De l'exist. de Dieu*, I[re] part., chap. 3) parla assai di quelle antiche opinioni che faceano del mondo un Dio.

(2) Ce lo insegna in parte la religione, quando ne insegna per mezzo di David · *Coeli enarrant gloriam Dei.*

giosa, arrogante e l'altra diffidente; l'una è di coloro che « scire volunt ut sciantur ipsi, » come dice san Bernardo, e l'altra di coloro i quali « scire volunt ut aedificent..... et aedi- « ficentur » (1), per servirmi delle parole dello stesso padre; l'una per conseguente ama il gran mondo, l'altra la solitudine; l'una si pasce di malizia, l'altra di semplicità.

Oh! Tommaso da Kempis, tu ne dici ove sta la vera scienza: *de humili sentire sui ipsius.* (*Imitat.*, lib. I, cap. 2.) Uomo di Dio, le tue parole sono parole del vangelo; tu ne sei il solo verace interprete, tu il continuatore; l'unzione dei labbri apostolici passò nel tuo cuore, e tu ne apprendi il codice della divinità perchè l'hai veramente sentito. Tu non sei nè un genio, nè un elegante od eloquente scrittore; monaco oscuro ed umile tu sdegneresti tai titoli. Le parole però tue portano con seco la grazia del cielo: esse conoscono la strada de' cuori; signoreggiarli, mutarli affatto, aprir le loro magagne e farli arrossire, ammollirli e farli stemprare in lagrime di tenerezza, renderli annichilati a se stessi convinti, compunti, persuasi, sortir tali effetti in qualunque sesso, tempo, luogo, età, condizione, ecco i tuoi unici vanti, i tuoi soli trionfi; tu non sei nè orator, nè filosofo; soltanto conosci tutto il cuore dell'uomo e ne sei donno assoluto. « Melior est profecto (tu ne dici) « humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, « qui se neglecto, cursum coeli considerat. » Parole divine, perchè non posso io farle udire a tutti gli uomini, a tutto il mondo, ma sopratutto ai dotti, ai letterati, ai filosofi, alle scuole, alle università, alle accademie! Io direi di queste egregie parole con Giobbe: « Chi mi dirà che siano impresse in « un libro con uno stile di ferro e scolpite vengano in tavola « di piombo o sulla pietra con lo scalpello? » (XIX, 23, 24.)

Ma che vale se i libri si leggono e di ciò che ci si trova non si fa frutto? Tutti gli errori del mondo son consegnati ad esecrazione ne' libri; pure si leggono i libri e durano gli errori nel mondo. Il male si è che quest'arte egregia dello scrivere è comunemente screditata, e non forse con tutto il torto: tutti gli umani vizi se ne sono valuti per zimbello a gara; la venalità, l'adulazione, la corruzione, la tirannia, la viltà, l'odio, la persecuzione, l'empietà, il fanatismo hanno esteso il loro re-

(1) Serm. 36, in Cant., numeri 3, 4.

gno coi libri. Ne' libri si trova di tutto; il pro e il contro ci sono ugualmente difesi; possiamo a questi tempi dire che non v'è assurdo che si possa immaginare, che a gran letteroni e con pompa di stile non sia all'eternità ne' libri consegnato. Con ragione si dolea Rousseau della stampa, che eterna il disonore della nostra mente. Anzi gli stessi errori, per non potersene trovar nuovi, furono già ripetuti più volte in varie foggie, siccome le stesse eresie degli ultimi tempi su punti già contestati dagli antichi si dovettero raggirare per non averne de' nuovi; tanto l'uomo è limitato al di fuori di sè, perfin nel male e nella stravaganza medesima! Ma gli abusi non rendono mai malvagia una cosa; e presso chi con senno ragiona i libri buoni non saranno screditati dai cattivi. È vero che, essendo infinitamente più i cattivi che i buoni, sarebbe da desiderarsi che non ce ne fosse di veruna sorte; ma il voler ciò è il volere un impossibile. Si distruggeranno piuttosto gli uomini che i libri; tanto ha ora l'uomo per essi furore, benchè poco o niente gli estimi. Essi sono alla moda appo le donne e quasi ancora appo i contadini e gli artisti. Le passioni infatti sono universali; ora che più che mai delle passioni, i libri si sono fatti ministri, i libri debbono essere universali essi pure. Ma, lo ripeto, non vi fu tempo in cui siano stati come ora poco stimati.

Gli antichi che ne teneano conto ne faceano e ne leggeano pochi; le donne gli ignoravano. Non si è prodigo di ciò che si stima. L'*Iliade* anticamente era l'unica biblioteca di un cittadino, di un principe, di un guerriero; ecco perchè si conservava in cassette d'oro infra i profumi. Achille era stimato felice da Alessandro Magno perchè aveva avuto un Omero; io dubito che ai nostri tempi succedesse tal cosa, ed è naturale. Allora il letterato era in grande stima tenuto, venerato, e non la cedea al principe perchè ce ne erano pochi; si sa in qual conto Aristotile fosse da Filippo e da Alessandro tenuto. Ora i letterati non sono scarsi: ce ne ha di ogni prezzo; sono come le mercanzie, e chi ha danari li spregia. Si dice che ci sono poeti che fanno de' sonetti, e predicatori che vendono quaresimali da ogni prezzo, per un sorbetto, per un fiasco, per un pranzo, per una cena, per uno scudo, ecc.; nella medesima guisa ci hanno poeti e oratori di ogni sorte, comprati dai principi e dai ricchi per una predica, per un'orazione funebre, per una cantata, per un poema, che scambiano con un regalo, con una

pensione. Chi l'avrebbe detto ai tempi di Sofocle o di Cicerone? Le scienze e le lettere sono divenute uno de' capi del commercio tra i grandi e gli opulenti desiderosi di fama, e i poeti e i dotti affamati; non mi stupirei se questi alla fine facesser bottega.

Quautunque i libri siano screditati generalmente e cattivi, l'amante dell'umanità e di Dio scriva se non può operare. Esso, che non opera umanamente, non deve ristarsi per motivo umano. Abbiamo altrove osservato come perchè I libri non vengano spesso intesi, non si dee perciò lo scrittore scoraggiare, confidando sulla grazia di Dio: lo stesso si dica nel vedere i libri poco stimati. Coloro che scrivono cose cattive hanno per protettori le passioni: chi scrive per lo vero bene ha per sè Dio, e gli basta. Qual differenza fra gli uni e gli altri! I primi sono sempre inquieti, sempre tormentati dalla rabbia, dai desiderii, nè sazi dalle grandi conquiste; ne abbiamo avuto un esempio nel Voltaire: i secondi sono lieti perchè fissi in Dio, sicuri del suo esito ed operanti per lui. Un solo uomo che attinga qualche utile dai loro scritti basta (come dice Lamennais nella prefazione all'opera sua) per ricompensare largamente le loro fatiche. Anzi, quand'anche nessun utile per gli uomini ne ridondasse e restasse l'autore frustrato circa il suo fine, esso, che in sè non confidò, ma in Dio, resta consolato, fisso nella provvidenza di lui: l'intenzione sua pura di piacere a Dio e di essere utile agli uomini gli basta: spargerà sulla cecità di questi le lacrime ch'effuse Cristo entrando in Gerosolima; ma gli resterà sempre il conforto che, se l'opera sua è perduta per gli uomini sulla terra, non lo sarà per lui ne' cieli.

Egli è però sicuro che del bene i buoni libri non possono a meno di arrecarne. Pochi ce ne sono, è vero, ma alcuni nondimeno che, vivendo nella solitudine, alimentano non il loro spirito, ma il loro cuore con parca e saggia lettura; per costoro la *Bibbia* e l'*Imitazione di Cristo* sono un tesoro. I libri di una morale semplice e dolce, di una religiosa ammirazione per Dio e per la natura gli fanno contenti di essere solitari. Quando si levano da essi dopo una breve lettura e una lunga non dirò meditazione, ma estasi, non possono a meno di trovarsi migliori di prima.

Rousseau fa una pessima descrizione della persona divota, che io piuttosto chiamerei bella descrizione della divozione fal-

lace. Ah! l'uomo divoto è ben altra cosa! Egli è devoto a Dio, abbandonato a Dio come porta la forza del termine. Chi non ama gli uomini non ama Dio: l'uomo umile, schietto, prudente e sopratutto caritatevole è l'uomo veramente divoto e religioso. Il vangelo ci dice che l'uomo per essere veramente tale dee vestire la semplicità infantile, dee ritornare fanciullo. Parimente l'uomo veramente saggio non dee perdere niente dell'umiltà, della semplicità dell'ignorante; anzi dee averne più, perchè in istato di maggiormente conoscere la grandezza di Dio, l'immensità della natura, la propria insufficienza e bassezza. Dirò brevemente che l'uom veramente saggio dee avere tutti i vantaggi della scienza e dell'ignoranza senza averne i difetti: ma come è mai difficile l'invenirlo codesto saggio!

IN MOLTI ANDAMENTI DEGLI ANTICHI SI VEDE UN BARLUME DI MOLTE CRISTIANE VIRTÙ.

In molti andamenti degli antichi si vede un barlume di molte cristiane virtù. La castità verginale tanto dai cinici moderni combattuta, e che veramente è una virtù che pare non si poter conseguire colla sola ragione, fu pure in sommo onore a Roma, ove le vestali erano onorate come i consoli e di molti privilegi dotate. Erano poche le vestali, dirà taluno, onde non recavano danno alla popolazione. Certamente: e chi dubita che anche nel cristianesimo debba esser così? Se soli fossero i celibatari, quelli veramente ad un tale stato da Dio chiamati, pochissimi sarebbero. Dice Bernardino di S. Pietro: « C'est en gé« néral au grand nombre d'hommes célibataires qu'il faut attri« buer celui des filles du monde, qui par tout pays leur est « proportionné. Ce mal est encore l'effet d'une réaction natu« relle. Les deux sexes naissant et mourant en nombre égal, « chaque homme vient au monde et en part avec sa femme. « Tout homme donc qui se voue au célibat, y voue nécessaire« ment une fille. » (Étude VII, 1re partie.)

Dio non vuol certamente recar danno alla popolazione e rendere a dispetto della nascita il numero degl'individui dei due sessi ineguale. Convien dunque dire che Dio chiami a sè vergini altrettante donne quanti uomini, e pochissimi sì dell'un sesso che dell'altro.

I Romani c'insegnano ottima cosa essere la verginità, ma pochi dover essere i vergini.

Gli antichi pure c'insegnano buona cosa essere lo studiare e lo scrivere, ma poco doversi far l'uno e l'altro, e non tutti doverlo fare.

Il cristiano dice con Tommaso da Kempis: « Multa sunt quae « scire parum vel nihil animae prosnnt, et valde insipiens est, « qui aliquibus intendit, quam his, qui saluti suae deserviunt. » (*Imit.*, 1, 2.)

Gli antichi dicevano doversi affatto sbandire le inutili scienze. Essi dicevano: è stolto colui che intende alla scienza che non è utile alla società. Guidati da questo principio, moderarono tutte le scienze, molte discacciarono, e non vollero che tutti loro si dessero, nè che veruno ad esse si abbandonasse. La moderazione insomma fu più conosciuta dagli antichi in molte cose che dai moderni. Mescolando insieme il precetto di Tommaso da Kempis (che è quello del vangelo) e quello degli antichi, si troverebbe la perfezione verace sì per la religione che per la società, sì per questo che per lo altro mondo. In tale guisa si attenderebbe solo a ciò che è onesto ed utile per la società e per la salute dell'anima.

SULLO STILE DELLE NOTTI ROMANE.

Lo stile delle *Notti Romane* è grave, maestoso, sonoro, veramente adattato al soggetto; esprime a perfezione la maestà dei personaggi che fa parlare, la grandezza della nazione loro, la pompa della loro eloquenza, l'abbondanza ed il numero della lingua di Cicerone. Il difetto che io ci trovo è che è troppo uniforme, e la gravità che affetta diviene pesante: se ci è l'opulenza, manca la varietà dei latini periodi; se ci è la maestà, manca la vivezza delle aringhe di Tullio; havvi insomma la tension dello stile, il difetto di chiaroscuro, che genera quella altra dote comune a tal sorta di libri, per cui non si può leggere lungamente di seguito senza venire stancato.

SUPERBIA DELLO STOICO.

Lungamente è migliore la debolezza dell'uom sensibile ed il pianto della donna timida della superba intrepidezza degli stoici. Un orgoglio immenso rode l'anima dello stoico, e gl'ispira e sostiene la di lui dottrina, mentre fa pompa di seguire la sola ragione, di amare la sola virtù. Che ragione, che virtù? Anima superba, indegna tu sei di profferirne anche il nome, tu che ami, che idolatri solo te stessa, e mentre ti vanti di seguire quei duci celesti pecchi già contro di essi profferendo l'orribile menzogna, mostro facendoti di falsità, d'ipocrisia, d'impostura. Sì, lo stoico è l'ipocrita vero, è tra i gentili quale il falso divoto dipinto da Rousseau tra i cristiani. La sua compassione è più dura dell'altrui crudeltà; le sue cure sono più insultanti dell'altrui sprezzo; il suo amore è più spiacevole dell'altrui odio. Ma io m'inganno nel profferire una parola incognita a un cuore di ghiaccio. I vocaboli di amore, di amicizia, di benevolenza, di gratitudine, di religione scancellateli dal dizionario dello stoico; mettetene invece un solo, quello che ho già nominato di sopra: IPOCRISIA.

Il cristiano! il cristiano! Oh! ecco il vero uomo ch'io tanto amo, che io tanto desidero. Ecco il buon padre, il buon figlio, il buon marito, il buon amico, il buon padrone, il buon servo. Ecco quegli che sa morire ridendo per Dio, e la cui anima si squarcia, i cui occhi pregni si fanno di pianto al menomo male che soffra il suo simile. Ecco quegli che siegue la ragione, ma unita col cuore. Ecco quegli che è infiammato da carità per Dio e per gli uomini, suoi figli; che per essi incontra povertà, persecuzioni, malattie, fatiche, tormenti e morte; che insomma sacro si considera al loro servizio fino all'ultimo fiato del viver suo.

IL CRISTIANESIMO RENDE UNIVERSALI PER OGNI VERSO LE VIRTÙ.

Una delle più utili e delle più divine proprietà del cristianesimo si è quella di rendere le virtù universali per ogni luogo, tempo, sesso, età, condizione e circostanza qualsiasi. Una tale universalità non si può altrimenti ottenere; se la ra-

gione è atta a procurar buone azioni, non è unquamai madre di vere virtù. La virtù verace è l'abito di far una buona azione ogniqualvolta se ne presenta l'occasione, e non è impossibile. Il cristiano è il solo che l'abbia. Mille circostanze concorrono a rendere talvolta debole o anche nullo l'impulso di un cuor buono o della ragione alla virtù: se non v'ha altra impulsione, addio, figlia del cielo, per quella volta. Nell'uomo il più sensibile possono darsi alcuni istanti in cui la sensibilità paia estinta: l'uomo il più giusto può in alcuni casi essere sopraffatto talmente da qualche oggetto che nel cuor suo taccia la voce della giustizia: l'uomo il più amante può sentirsi qualche volta il cuore stanco o scevro d'amore. Se non v'ha per l'uomo un più possente stimolo a ben agire della sensibilità, della ragione, dell'amore, mancando la causa in quei casi taceranno eziandio gli effetti.

Se noi avanziamo maggiormente lo sguardo nel mondo, vedremo che il luogo, la condizione, il sesso, lo stato modificano bene spesso la virtù umanamente considerata. Una grande nazione per iscienza, per possanza, per libertà, per leggi odiava tutti gli stranieri, li riduceva in ischiavitù, distruggea le loro città, trucidava le loro famiglie e barbari gli appellava. Di questo amor della patria che uccideva l'umanità, di questa esclusiva libertà di pochi che si reggeva colla schiavitù dei molti abbiamo già altrove parlato. Roma, la libera Roma, che chiamava tiranno ogni re e a un tal nome entrava in furore, era la tiranna, non la regina del mondo; si pascea del piacere di versar fiumi di umano sangue, di portar la guerra alle più remote nazioni, di strappar pacifiche genti alle loro famiglie, alle native capanne, di smantellare città, distrugger regni, soggiogar popoli, incatenar regi, infrangere scettri e corone. Il mondo sotto il suo impero formava un popolo tiranneggiato dall'oligarchia la più crudele, peggiore di quella dei trenta tiranni d'Atene.

Alcune doti sogliono essere di un sesso e non dell'altro, o almeno più dell'un che dell'altro, le quali nondimeno sono necessarie ai due sessi. Non dobbiamo di questa distribuzione incolpare la natura, la quale, se pose una differenza fra i due sessi, volle che avessero uopo di partecipar l'uno dell'altro, onde stessero insieme e facilmente così formar potessero un tutto perfetto che in parte opera fosse dell'uomo. Ma la vera

differenza che tra l'uno e l'altro sesso sta consiste più nel corpo e nel temperamento che nel cuore. Sì l'uno che l'altro sono pressochè ugualmente atti alle medesime virtù. È il peccato che, aumentando la diversità nel temperamento sì nell'uno che nell'altro, divise ancora tra di essi il regno delle virtù e dei vizi. Il cristianesimo gli lava entrambi dai loro vizi, ed entrambi rende capaci delle medesime virtù. La bontà, la tenerezza, la compassione, l'umiltà, la docilità, la dolcezza, che paiono virtù e doti delle donne, lo sono fatte ancor degli uomini dal vangelo; e, al contrario, la costanza, il senno, la forza, la magnanimità, la prudenza, tutte queste maschie virtù, sono rese ancor proprie delle donne. Osservate gli apostoli, i santi del cristianesimo: qual umiltà, qual dolcezza, qual cuore tenero e dolce negli uomini i più grandi!

Se il gentilesimo vanta i suoi stoici, ha forse egli uomini da contrapporre ai Paoli, ai Giovanni, ai Grisostomi, ai Franceschi da Assisi, Saveri, da Paola e di Sales, ai Vincenzi de' Paoli e Ferreri, a tanti altri personaggi che alla più sublime scienza, alla più celeste costanza, alla più divina magnanimità seppero congiungere una carità, una benevolenza verginale verso tutti gli uomini, una umiltà da anacoreta, una docilità, una semplicità da fanciulli? Dall'altro lato io veggio le vergini, le donne cristiane. Eva novella, riparatrice del mondo, vergine delle vergini, tu operasti la prima delle meraviglie, tu fosti sollevata sopra degli angeli sino al trono di Dio, e umile, semplice, illibata, sconosciuta agli uomini ti riserbasti. Una vergine, che custodisce gli occhi suoi ed il suo cuore, che ha l'arte di rendersi ignota al mondo, impenetrabile agli sguardi profani, è più magnanima e valorosa del guerriero che solo difende una fortezza contro un esercito agguerrito, della città che con la forza dell'animo duro assedio sostiene contro le squadre di Bellona e di Marte. Tale si fu la vergine di Sion da' suoi primi anni fino alla morte. Immensi furono i suoi dolori, incomprensibili ad un cuore minore del suo: esser madre di un Dio, e vedersi questo divin figlio a nascer povero, misero, oscuro, a vivere fra le fatiche, i patimenti, gli sprezzi e le insidie di mille nemici, morir loro vittima, vittima anzi di una nazione ingratissima, fra i tormenti i più atroci e sul patibolo da scellerato; esser madre degli uomini, svisceratamente amarli, e vederli corrotti, vili, iniqui, ingiusti e scellerati, in perpetue risse

e dissensioni e guerre tra se medesimi; anzi, che dico? vederli in guerra col loro Dio, col figliuol suo, e di lui, che per salvarli incarnato si era, vederli vincitori, rinnegatori, omicidi! Abisso inesplicabile di dolori, torrente, non calice, d'amaritudine è questo.

Una madre ha molti figli e gli ama tutti. Il primo è buono, docile, paziente, puro, virtuoso, ottimo insomma e la delizia di lei giustamente; gli altri pieni d'iniquità e di bruttura. Nuovo Giuseppe, egli è quello oggetto dell'invidia, della persecuzione di questi: nasce tra essi guerra; da quegli con l'armi della pazienza, dell'esempio e della persuasione; da questi con quelle della calunnia, delle insidie, delle congiure sostenuta: quegli finalmente vittima cade della vendetta, della perfidia di questi; questi conseguono nell'inferno la pena del loro delitto. Misera madre, inenarrabili sono le tue angosce: hai perduti tutti i figli, ed il buono, la delizia tua, è divenuto vittima dei malvagi. Io ho porto questo abbozzo dei dolori di Maria, adombrati nel vecchio testamento dai dolori di Giacobbe per la vicenda di Giuseppe, per far vedere qual fosse l'immenso dolore di quella donna celeste. Avanti di vedere co' proprii occhi l'orribile scena, il vecchio Simeone le fece provar tutti quei dolori per molti anni. Maria al Calvario fu l'esempio della vera cristiana fortezza.

Tutte le eroine del cristianesimo, le vergini e le donne martiri diedero esempio di una virile fortezza. I nomi di Caterina, di Agnese, di Agata, di Cecilia, di Anastasia, di Lucia, di Barbara, di Eulalia, di Tecla, di Afra, ecc., sono nomi che suonano sovrumano coraggio nella divinità.

La buona madre di famiglia secondo il vangelo ha bisogno di una grande magnanimità: essa è perciò nelle scritture chiamata col nome di *donna forte*.

Il più sapiente degli uomini, il re Salomone, ne stese assai ampiamente il ritratto, in cui fa tralucere tutte le virtù dell'uomo le più sublimi, e pose tal ritratto allato di quello del buon re per far vedere che, se grande e rara cosa è il buon principe, non meno lo è la buona madre di famiglia. Il pregio di esso, dice egli, è come quello di una cosa rara portata dalle stremità della terra: « procul, et de ultimis « finibus pretium eius. » (Prov. XXXI, 10.) Essa è diligente e attiva al suo domestico governo: « De nocte surrexit, deditque

« praedam domesticis suis et cibaria ancillis suis. — Gustavit, « et vidit quia bona est negotiatio eius: non extinguetur in nocte « lucerna eius. — Consideravit semitas domus suae. » Essa è interessata per lo bene della famiglia: « Consideravit agrum « et emit eum: de fructu manuum suarum plantavit vineam. » Essa è indefessa al lavoro: « Quaesivit lanam et linum, et ope- « rata est consilio manuum suarum. — Sindonem fecit, et ven- « didit, et cingulum tradidit Chananeo (1). » Essa è prudente in tutte le azioni sue: « Facta est quasi navis institoris, de « longe portans panem suum. « Essa è colma di fortezza: « Accinxit fortitudine lumbos suos, et roboravit brachium suum. « — Manum suam misit ad fortia. » Essa è piena di bontà verso i suoi famigliari: « Non timebit domui suae a frigoribus « nivis: omnes enim domestici eius vestiti sunt duplicibus. » Essa è caritatevole e benefica verso di tutti: « Manum suam aperuit « inopi, et palmas suas extendit ad pauperem. » Essa ha un'a- nima saggia e amante del vero onore: « Fortitudo et decor in- « dumentum eius... Os suum aperuit sapientiae. » Essa è as- sennata e parca nelle sue parole, che spiran clemenza: « Os « suum aperuit sapientiae, et lex clementiae in lingua eius. » Essa ama il suo sposo, e n'è l'amore; è il di lui conforto, la sua felicità, la sua gloria: « Confidit in ea cor viri, et spoliis « non indigebit. Reddet ei bonum et non malum, omnibus die- « bus vitae suae. — Nobilis in portis vir eius, quando sederit « cum senatoribus terrae. — Vir eius et laudavit eam. » Essa è esaltata sopra tutte le compagne della sua gioventù: « Multae « filiae congregaverunt divitias: tu supergressa es universus. » Essa è celebrata dalla sua prole: « Surrexerunt filii eius et « beatissimam praedicaverunt. » Essa con maschia costanza e con sorriso celeste vedrà approssimarsi la morte: « Ridebit in « die novissimo. » Essa finalmente riceverà nell'altra vita il frutto delle opere delle sue mani, e lascerà in questo la sua buona fama ed il buon esempio: « Date ei de fructu manuum « suarum: et laudent eum in portis opera eius. »

Al ritratto di questa donna forte aggiunger si debbono tutti quelli delle donne celebri e sante dell'antico testamento. Debora, che liberò colle armi il popol suo; Ruth, compagna nelle sventure della suocera come lo era stata nella sua feli-

(1) « Digitis eius apprehenderunt fusum. — Panem otiosa non co- « medit. — Stragulatam vestem fecit sibi. »

città; Iaele, che conficcò a terra il nemico del popol di Dio; Abigail, che salvò il marito dal giusto sdegno di David; Resfa, che colla sua costanza placò Dio e mostrò l'amor che portava al figliuol suo; Giuditta, che salvò dall'imminente rovina la sua nazione col trucidare il possente nemico, e dare a' suoi il segno e il segreto della vittoria; Ester, che salvò pure il suo popolo col suo pianto, colle sue preghiere, colla sua virtù e colla sua costanza; la madre dei Maccabei, che confortò i suoi sette figli a morte senza versare una stilla di pianto, e sigillò col suo il loro martirio. Aggiungerò eziandio la pulcella d'Orleans, Giovanna d'Arc, la quale salvò la Francia. In questa donzella si vide la vera virtù e il suo eccesso, che la fa divenir vizio. Dio l'avea prescelta per liberare il suo regno, e lo liberò: ciò fatto, era finita la sua carriera. L'averla voluta seguitare contro il voler del cielo fu la sua rovina; il riconobbe anzi di morire. La donna è sempre donna, e, come dice Rousseau, non v'ha peggior cosa di una donna-uomo, come era Ninon de l'Enclos; la donna, ispirata da Dio a qualche grande azione da uomo, la faccia, ma terminatala ritorni donna. Giuditta, ucciso Oloferne, riprese gli abiti vedovili.

Nei primi secoli del cristianesimo la Maddalena, l'Egiziaca e Pelagia, nel divenir sante ad un tratto da strumenti che erano d'iniquità, dimostrarono quanto fosse possente il lor sesso, o, per meglio dire, il loro Dio. Afra, Margherita da Cortona, Taide, ecc., dimostrarono pure lo stesso.

Tutti questi prodigi furono opera del cristianesimo, che rese veramente comune ad ambo i sessi ogni sorta di virtù. Lo stoicismo e altre simili pretese virtù degli cinici erano esclusive: nulla di ciò nel cristianesimo. Gesù Cristo per il primo seppe unire una fortezza veramente celeste con una somma docilità, una magnanimità veramente divina con una smisurata umiltà, una sovrumana scienza con una semplicità infinita, una dignità propria di un nume con un'immensa carità.

L'eccesso, come già dissi altrove, distrugge perfino le virtù e le fa divenir vizi: il cristianesimo impedisce questo eccesso. L'umiltà, senza tal norma, diviene avvilimento, la sensibilità debolezza, la dignità albagia, la bontà ingiustizia, ecc. Laonde, se alcuno dicesse che il vangelo, accomunando ai due sessi le stesse virtù, li snatura, diremmo che ciò è falso, mentrechè non le spinge all'eccesso. Le virtù del cristianesimo ne formano

una sola, per così dire: sono sì strettamente collegate che divengono inseparabili; quelle che a prima vista paiono più discordanti non possono esser divise. Gli ennici possedevano alcune virtù senza altre: Catone era severo e clemente Cesare, e Catone non avrebbe potuto esser Cesare, per esempio, senza cessare di esser Catone, e così al contrario. Qual è la ragione di ciò? Essa si è che le virtù degli ennici erano virtù finte, ma non ne avevano vere. Le virtù vere sono tutte inseparabili amiche, e ne fanno una, benchè siano distinte, come le tre persone divine, benchè realmente distinte, fanno un solo Dio.

È per questo che le cristiane virtù cangiano, per così dire, i temperamenti, i caratteri senza snaturarli. Le missioni cristiane resero i Giapponesi, di feroci, superbi, vendicativi che erano, pacifici, umili e pieni di vicendevole carità; con tutto ciò non isnaturarono l'indole loro. Sono i vizi che snaturano gli uomini ed impediscono loro l'avere molte buone qualità. Ora, come già dissi, la virtù spinta all'eccesso vizio diviene. Per esempio, le donne sono dolci, docili, compassionevoli, timide, eloquenti: queste doti sono buone, purchè moderate. Che cos'è che le rende incompatibili colla fortezza, colla costanza, colla magnanimità, ecc., se non il loro eccesso? La dolcezza eccessiva diviene snervatezza; la docilità eccessiva, incostanza, volubilità; la compassione eccessiva, ingiustizia; la timidità eccessiva, timore e pusillanimità; l'eloquenza eccessiva, curiosità e intemperanza nella lingua. Una donna deve esser dolce, ma non troppo dolce, nè sempre dolce, nè con tutti dolce, altrimenti divien troppo condiscendente, debole, e può dar luogo a cattive passioni: dee esser docile, ma non sempre docile, nè con tutti nè eccessivamente; se è docile troppo colle cose, essa diviene com'esse volubile; se è docile troppo colle persone, ella si lascia trarre dal mal esempio al peccato, e così si vada via dicendo delle altre femminili doti. Sopratutto, se una donna dee esser dolce, docile, compassionevole, timida verso il prossimo, nol dee essere con se stessa. Non deve nè lusingar se stessa, nè trattarsi mollemente, nè arrendersi alle sue voglie, nè aver pietà delle sue debolezze, nè temere le sue passioni. Ecco quelle belle virtù, quando ne usi una donna anche verso se stesse, cangiate in orribili vizi.

Se dunque si torrà ogni eccesso dalle doti femminili, queste saranno vere virtù e combacieranno con tutte le altre: una

donna potrà esser dolce e severa, docile e costante, compassionevole e giusta, persuasiva e prudente, timida e forte nello stesso tempo.

Lo stesso si dica degli uomini : dall'eccesso delle loro proprie doti derivano i loro vizi.

Falsamente perciò si dice che alcune virtù sono proprie degli uomini, altri delle donne : no; dite piuttosto che alcuni vizi sono proprii degli uni, altri delle altre. Ma sì la donna come l'uomo moderino soltanto le proprie doti, e avranno le medesime virtù senza aver nessun vizio.

Dove consiste adunque, chiederà taluno, la differenza fra i due sessi? Nel temperamento, nell'indole, nel carattere, io gli rispondo. Le virtù sono le stesse, ma hanno una diversa tinta. Un uomo ed una donna potranno essere ugualmente dolci, ugualmente fieri, ugualmente caritatevoli, ugualmente forti, ma nondimeno queste virtù avranno in essi una tinta diversa nell'uno e nell'altra. Questa tinta chiaramente si vede, ma non si può esprimere. Essa ha molto origine dalla diversa carriera a cui chiama la natura i due sessi. La donna deve valersi delle sue virtù in casa ; l'uomo fuori, come quegli che pe' suoi affari dee agire la maggior parte del tempo nel mondo. Il regno delle virtù della madre di famiglia, della donna forte è la propria casa ; il suo ufficio è il governo di essa : il padre di famiglia, al contrario, ha per regno delle sue virtù più il mondo che la sua casa. Questa diversità di uffizi è fondata sulla natura; dessa è che dà varie tinte alle medesime virtù nell'uomo e nella donna : ecco la differenza che ci ha tra i due sessi.

Ma, dirà taluno, ci sono virtù che sono solo necessarie agli uomini, altre che solo alle donne. Io lo niego ; è l'esercizio di esse virtù che è diverso. Questa differenza si trova anche negli uomini stessi secondo la varietà del loro impiego, delle loro condizioni. Il magistrato, il cittadino, il guerriero, l'agricoltore hanno d'uopo tutti delle stesse virtù, ma per esercitarle diversamente. Nella guisa medesima la donna ha d'uopo delle stesse virtù che l'uomo, ma per diversamente esercitarle. Questo dipende dalla varietà degli uffizi, come già dissi.

La scrittura, la storia, l'esperienza ci mostrano a ogni tratto le stesse virtù diversamente esercitate. La vergine esercita la carità colle preghiere; la madre di famiglia con l'allevar bene

la sua prole, il governar saggiamente la sua casa e lo spargere intorno a sè il buon esempio; il magistrato col fare gratuitamente giustizia; il medico col beneficare coi mezzi che gli porge l'arte sua il prossimo; l'ecclesiastico col predicare, udir le confessioni, assistere i malati, consolar gli afflitti, sovvenire ai poveri, ecc.

In quella guisa che varii sono gli esercizi delle virtù, varii sono gli effetti di esse in questo mondo, benchè desse siano sempre le stesse. La stessa virtù conducea Giuseppe al trono e, se non era di Daniele, Susanna alla morte. La stessa virtù che fece acclamare *Osanna* al Salvatore lo fece uccidere dopo pochi giorni.

Le virtù cristiane sono ottimamente adattate al sesso, alle circostanze, epperciò più prodigiose, più utili, benchè meno spettacolose di quelle degli ennici. Maria, in quel breve colloquio che ebbe con l'angelo annunziatore dell'Incarnazione, diede mostra delle più sublimi virtù: il suo arrossire, le sue obbiezioni, il suo assenso sono una profonda prova della sua purezza, della sua umiltà, della sua fede. Non minore fu la forza che dimostrò in questa occasione circa tali virtù della forza che dimostrò nel coraggio che ebbe sul Calvario ai pie' della croce. La Maddalena, l'Egiziaca, Pelagia, la Cortonese, che, convertite ad un tratto, si ritolsero per sempre alle catene della passione la più tenace, la più funesta, la più universale, la più tiranna, furono più forti di quei grandi uomini che sono celebri nelle storie per vittorie, conquiste, invenzioni, genio e fortuna. Vincer se stesso! Oh! qual forza, qual magnanimità non è necessaria!

I gentili stessi riputaron questa una delle più difficili vittorie; i cristiani sanno tutti una tal massima; eppure l'opinione che signoreggia niente ragguardevole la rende, anzi talvolta la spregia. Oh! libertini, filosofanti, stoici, grandi, guerrieri, principi, legislatori, conquistatori del secolo, quanti uomini miseri, deboli ed oscuri sono rivolti nella polvere dei vostri piedi, che vi vinsero in vera gloria perchè a voi superiori in fortezza! Voi, con tutte le vostre palme letterarie, le vostre scoperte, le vostre vittorie, le vostre invenzioni, i vostri trionfi, ditemi, sareste buoni a vincere alcuni difetti che si perdono nello splendore delle vostre gesta, ma che, se sfuggono agli occhi degli uomini, non così si ritogliono a quelli di Dio? Ce-

sare e Alessandro magno, che vinsero tutto il mondo, avrebbero potuto vincere la loro ambizione? Tiberio, che signoreggiava la terra, avrebbe potuto esser signore della sua cruda avarizia? Traiano, lo stesso Traiano, il virtuoso Traiano, sì rinomato, sì buon principe, sì pieno di belle doti, avrebbe egli potuto conseguire ancor quella di un cuor puro e di un corpo illibato? Uomini non cristiani, siate pur grandi, mostratemi i vostri trionfi, io vi mostrerò le vostre viltà.

Diciamolo pure: quanto è meno glorioso in faccia al mondo, tanto più lo è in faccia Dio, perchè più difficile il vincer se stesso. Il più perito duce col più agguerrito e numeroso esercito, se venisse incessantemente, senza tregua, senza riposo, di dì e di notte, in ogni tempo, luogo e circostanza, per ogni lato, in ogni foggia, con ogni mezzo dal nemico perseguitato, non potrebbe mai vincitore venirne. Come infatti potrebbe ordinar le sue truppe, deliberare sugli affari, progettare gli attacchi, attendere ai necessari apparecchi con una sì incalzante e continua persecuzione? Che sarebbe poi se il nemico, oltre il continuamente perseguitarlo in tal guisa, aggiungesse l'inganno e le insidie; a lui e a tutto il suo esercito, or sotto l'aspetto delle sue milizie si appresentasse, or in forme lusinghiere e piacevoli, or in foggie orribili e spaventose? Eh! fosse più che un Ercole od un Teseo, quel capitano vinto, avvilito, stanco, spossato, confuso si arrenderebbe ben tosto.

L'uomo che dee combattere le sue passioni è in tal caso. Egli è solo ed i suoi nemici sono numerosi. Lo perseguitano ovunque, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni azion sua. Da ogni circostanza prendono occasione di assalirlo con più veemenza e più malizia. Ma questo è poco a confronto di quello che è realmente: felice se ognor l'assalissero a faccia aperta! Ma le più stravaganti finzioni, le più incomprensibili imposture, gli agguati, le insidie le più infernali, le larve le più spaventevoli, le lusinghe le più seducenti sono incessantemente senza tregua, senza discrezione poste in opera con impeto smisurato e diabolica malizia. Se talvolta fingono dargli alcun intervallo è per assalirlo poi più violentemente e con sorpresa; immersa nel sonno l'anima sua, par che la passione stia muta, mentre lavora sott'acqua, prepara la sua mina, sta imminente il suo scoppio: misero, egli balza atterrito all'assalto improvviso, e si arrende talvolta senza quasi avere deliberato. Altra fiata l'af-

fetto tentatore gli concede in apparenza vittoria: l'animo glorioso trionfa, e senza accorgersene nuota nel piacere della superbia fra le braccia dell'amor proprio: questa perfida passione guarda l'altra e le fa segno con un maligno sorriso: questa allora si avanza per sorprendere lo spensierato; questi vorrebbe ancora sfuggire, ma la superbia con un urto lo getta nel precipizio: il misero predà è fatto delle due tiranne e stretto fra le loro braccia mortifere.

Non è meraviglia se il semideo Alcide, se Teseo, se gli Dei stessi fatti dalla mitologia pagana, illustri conquistatori, principi e guerrieri d'invincibil forza fossero poi soggiogati da amore, e ridotti Sardanapali novelli a maneggiar la conocchia e 'l fuso: non è meraviglia, dico, se Sansone veramente corse la stessa sorte, mentrechè la fortezza dei conquistatori e dei principi è poca cosa, inezia, viltà appresso a quella fortezza per cui si vincono le proprie passsioni. Pure quella fortezza, che la natura corrotta negò ai conquistatori, ai monarchi, fu da Cristo concessa a pescatori e a vergini.

L'opinione è nemica diretta della verità. Questo basterebbe per dimostrarlo, ciò che a questa fortezza la sola vera quell'altra falsa antepone, anzi di più questa sola loda, quell'altra sprezza.

I vizi non sono che eccessi delle doti naturali dell'uomo. Queste doti sono tanti doni di cui Dio fornì l'anima dell'uomo; la ragione, la coscienza, il cuore sono composti, per così dire, di queste doti (1). Queste doti sono tante impronte della divina mano nell'anima umana (2). Ogni dote può aver due eccessi,

(1) Questo ne può dare un esempio per provare che, perchè alcune cose paiono incompatibili, non sono però da dirsi false contro gl'impugnatori della Trinità. La natura divina unica in tre persone realmente distinte è come l'anima umana unica, che pure, quantunque semplice, prende diverse modificazioni e le tien tutte nel medesimo tempo. Così pensa, vuole, disvuole, ama, odia, ecc., varii oggetti nel medesimo tempo. È vero che nel medesimo istante può ad una cosa sola pensare, di una sola cosa essere conscia; ma nondimeno è certo che serba in uno molte modificazioni, mentre successivamente brama, abborre, odia, ama, ecc., e si ricorda d'aver bramato, odiato, abborrito, ecc., e costante in molte sue affezioni rimane. Bossuet fa uso di questi e di altri paragoni per provare non dover noi dire assurdo il mistero della Trinità perchè noi nol comprendiamo.

(2) Per questo io credo alle idee innate. Le idee che formano la

uno dal lato del niente e l'altro da quello del troppo. Così, per esempio, l'uomo non dee essere nè vile nè superbo, ma umile e dignitoso; nè prodigo nè avaro, ma curoso e liberale; nè stoico nè debole, ma sensibile e costante, ecc. Tolti gli eccessi nelle doti naturali dell'uomo, vengono unitamente tolti i vizi e praticate le virtù. Così, per esempio, v'ha nell'uomo un istinto che lo spinge a sapere quello che si fa fuori di sè; tale istinto gli è sommamente utile, anzi necessario, ma va moderato: così si sfugge la vana curiosità e si acquista la scienza. L'uomo e la donna hanno dalla natura attinte doti diverse, delle quali però uno e medesimo deve essere il risultato; è la nostra corruzione che le ha rese disordinate e dannose. Il cristianesimo insegna a richiamarle nell'ordine, e così fa rinascere in amendue i sessi le medesime virtù. Così, per esempio, l'uomo e forte e la donna è debole: moderate la fortezza nell'uno e la debolezza nell'altro, cioè togliete i due eccessi, ed avrete un medesimo risultato, cioè la magnanimità e l'umanità in entrambi.

È per non aver saputo evitare gli eccessi che gli ennici non mostrarono mai al mondo vere virtù. La fortezza in essi degenerava in insensibilità, il distacco dall'oro in prodigalità, l'amor della patria in odio dell'umanità, la propria dignità in superbia, il disprezzo del corpo e dei dolori in crudeltà, ecc. Lo stesso si dica dei selvaggi e dei barbari. Non ci ha molta differenza tra questi e i Greci e i Romani su questo punto: avevano tutti grandi buone doti naturali, ma erano privi di virtù per non saper evitare gli eccessi (1). È per questo che il solo vangelo può insegnare agli uomini la pratica della virtù vera. Ci rincresce, non a torto, spesso del non aver avuti i Romani, i

ragione, la coscienza, ecc., debbono essere certamente innate. Se l'anima fosse una tavola rasa, donde ricaverebbe i principii per cui la sua ragione è immutabile, è la stessa in tutti gli uomini? Bisogna ben dire che quella ragione universale di cui parla Fénelon (*Existence de Dieu*) abbia impressi i suoi principii nelle anime umane. — Questa è la principal ragione che il Palmieri arreca per provare contro Loke e gli altri suoi seguaci l'esistenza delle idee innate.

(1) Un esempio. Se Lucrezia fosse stata cristiana, quanto mai avrebbe agito diversamente! Essa non sarebbe tenuta dietro ad un falso onore, ma gli avrebbe anteposta una reale virtù; o, se violata, avrebbe compreso che l'anima solo fa il male.

Greci la religione cristiana; del non aver potuto continuare il suo regno questa religione nel Paraguay e nel Giappone. Erano tutte queste nazioni dotate di un'anima forte e nervosa, che riducea tutte le buone qualità a un eccesso superlativo: per renderle egregie non mancava altro che una saggia moderatrice mano. E qual migliore di quella del vangelo? Ma Dio incomprensibile ha diversamente disposto, e noi dobbiamo umilmente adorare i suoi decreti. Forse la superbia di quei popoli e la loro viltà e ingiustizia nello stesso tempo furono ostacolo alla divina grazia: amò forse meglio Cristo di estendere il lume suo a nazioni più semplici, e non così corrotte se non così grandi.

Gli eccessi superlativi, cioè la crudeltà, l'insensibilità, l'odio degli stranieri, ecc., furono i vizi delle nazioni dotate di un'anima energica e capaci di grandi cose: al contrario gli eccessi diminutivi, l'avvilimento, la effeminatezza, la debiltà, la imbecillità, il lusso, ecc., furono i vizi delle nazioni dotate di un'anima debole e molle, data solo al corpo e inetta a far altro che vegetare.

I nostri vizi dirsi possono universali; per ognuno di essi è accompagnato, condito, direi, dal loro capo, cioè dalla superbia. La via di mezzo, che ci ha tra la superbia e l'avvilimento, si è una dignitosa umiltà. Il vangelo c'insegna a condire con tal virtù ogni nostra azione ed a renderla universale così. Nell'uom corrotto ministra e cortigiana di tutte le azioni sue, anche delle più picciole, è la superbia; nel vero cristiano l'umiltà.

La grazia è quella che nel cristianesimo concorre a rendere le virtù universali: essa è che dà la forza e la norma onde ordinar le naturali doti.

Non v'ha facoltà o dote nell'uomo che valer non possa a qualche cosa, che non sia virtù, se bene ordinata. Tante buone qualità, tante virtù dunque esser possono quante sono le facoltà spirituali od anche corporee dell'uomo. Gli ennici non fecero mai uso di tutte le facoltà dell'uomo, nè di quelle che fecero uso si valsero bene, cioè tirarono tutto quel bene che si poteva. Ecco due ragioni per cui le virtù degli ennici erano più poche e meno universali che tra i cristiani. Qual è la nazione o gentile o barbara o selvaggia che non abbia proscritte o proscriva alcune cose buonissime in sè? L'una esilia le scienze, l'altra le lettere, o una o alcune parti solo di esse, come per

esempio l'astronomia, la poesia, la pittura, la musica, la medicina; l'una odia l'arte militare, l'altra l'agricoltura; l'una sprezza la frugalità, l'altra rigetta affatto l'oro. Quello che è come vizio considerato in una, lo è nell'altra come virtù: alcuni animali sono dall'una adorati, dall'altra uccisi; alcuni cibi sono in voga presso dell'una, che sono abborriti dall'altra. Quello che come religione è nell'una riguardato, tenuto è nell'altra come empietà; quello che nell'una come orrevole, nell'altra come disonorevole e vergognoso. L'uomo è capace di mille impieghi colle sue mani, d'impiegare, di far uso della terra e di ciò che essa contiene in mille guise: eppure non vi ha nazione che comprenda tutti questi impieghi, almeno i possibili ad essa, al suo clima, ecc.

Se non che osserverà taluno: questa varietà nei costumi, negli usi, negl'impieghi, ad esclusione di altri impieghi, usi e costumi, proviene dalla varietà dei climi, ed è perciò voluta dalla stessa natura. Se ciò può dirsi in alcuni casi, è generalmente falso. Non la natura, non il clima sono che inibiscono l'agricoltura, la medicina, la poesia, le scienze, le lettere, le belle arti e molte altre arti utilissime, ma la politica, l'interesse, la superstizione. Licurgo e Solone furono i despoti delle repubbliche greche, come Numa il fu della romana. Maometto fu quegli che empiè di stravaganti usi l'Africa e l'Asia, e di molte esclusioni, fra gli altri della proibizione del vino. Tutti costoro non furono già ministri della natura: furono uomini grandi, ma che pure dimostrarono di essere uomini. Chi ormai non sa che il proscrivere affatto le scienze e le arti, come Licurgo e Rousseau, è un ignorar la natura affatto, il voler rendere gli uomini bruti col privarli delle più sublimi e divine loro facoltà? Siccome non v'ha luogo della terra in cui l'uomo non possa viver da uomo, così non vi ha regione per i cui abitatori sia impossibile la libertà e necessario il servaggio, dannose le lettere, le scienze e le arti, e cui faccia d'uopo opporsi alle leggi della natura, come il pretende Montesquieu, che in alcuni luoghi pretende additata dal clima la poligamia, la schiavitù, il dispotismo e le religioni false.

In generale è tutto falso il sistema sui climi dell'autor dello *Spirito delle leggi*. So bene che il più o il meno di qualunque cosa è fondato sulla varietà dei climi, e che in un paese le let-

tere o le scienze debbono avere più che in altro regno. Ma Licurgo, Platone, Rousseau, Maometto, che proscrissero affatto le arti, le scienze, la poesia ed insomma le lettere, non si attennero la via di mezzo, ma andarono negli eccessi. Questo ne dimostra che i più grandi genii sono pur sempre uomini facili ad errare; conoscono molte verità, ma è rado che le conoscano come sono; amano di affazzonarle a loro foggia, di fabbricare sistemi, e cadono perciò sempre negli eccessi: la religione è il solo duce infallibile il quale mena alla ignuda verità.

Conchiudo adunque che fuori del cristianesimo non vi ha vera virtù, benchè ci siano molti principii di virtù, e che il solo cristianesimo è quello che sa mettere a partito ogni dote dell'uomo e tenerne l'uso nel vero suo limite. Lettere, scienze, arti, teatri, spettacoli, capi d'opera, riti, impieghi, costumi, tutto è adottato dal cristianesimo, ma tutto nell'ordine, niente dell'eccesso. Alcuni teologi hanno tacciato d'illecito il teatro, il ballo, la satira, ecc., ma non hanno punto bene considerato. Come la natura porta l'uomo alla imitazione, e l'imitazione teatrale sarà illecita? Sarà inibita la tragedia, quel fonte di sì sublime entusiasmo? Non sarà lecito il ballo, sì connaturale alla gioventù, sì giovevole alla salute? Mi verrà proibito di scrivere satire, mentre un tal componimento è sì atto a trar gli animi viziosi dal loro letargo, a far abborrire i vizi dei contemporanei loro? È l'abuso di tutte queste cose che ne fa il male. La satira, la danza e la scena sono spesso cattive, perchè non di rado servono d'arme, la prima alla detrazione, alla calunnia; le due ultime alla seduzione e alla disonestà. Senza entrare in quistioni di particolarità, chi niega che, tolta l'influenza sui detti vizi, non siano cose per sè indifferenti, anzi buone, la danza, il teatro, la satira? E chi non vede potersi benissimo ordinare in guisa a tor quei pericoli?

— L'uomo è presentemente corrotto: alle doti della natura innocente sono congiunti gli effetti del peccato. Quante doti adunque avrem noi che sono effetti del peccato! E quante doti della natura, caste ora, per via della natura corrotta non più porgeranno buon uso! —

Rispondo: ho già osservato come tutte le doti e le facoltà dell'uomo sono della natura pura, e che non ne aggiunse di nuove la natura corrotta, ma solo quelle corruppe rendendole

capaci di essi, onde basta ordinarle perchè siano buone. Ciò mi sarebbe facile provare con molti esempi. La superbia proviene dal naturale amor di sè eccessivamente elevato; l'avvilimento, dall'abbassamento eccessivo di un tale amore. La lascivia proviene dall'amore ispirato da Dio tra i due sessi per il matrimonio; l'avarizia, dall'economia; l'invidia, dall'imitazione e dall'amor dei beni della vita e della virtù; la gola, dal piacere che ne diè Dio nel soddisfare al bisogno del mangiare; l'ira, dall'odio del nostro amore, cioè dall'amor di noi stessi; l'accidia, dall'amor della tranquillità e della pace. Ma, quantunque ciò non fosse, e l'uomo avesse ricevute dal peccato nuove doti malvagie, io non pretendo già inferire che eziandio di queste si debba far uso; ma dico che facile è il conoscere, e che di esse noi non parliamo. Le lettere, le scienze, le arti non sono già di questa fatta, mentre per lo consenso stesso degli avversari esse son buone in una nazione, mentre però secondo essi pure sono malvagie in un altro. Ma gli effetti del peccato di origine essere debbono cattivi in ogni tempo, luogo e circostanza.

Riguardo poi al non potersi più fare dagli uomini buon uso di molte buone doti dopo il peccato originale, perchè sono gli uomini proclivi all'eccesso, io rispondo che certamente debbonsi guardar gli uomini dal cadere negli eccessi nell'esercire alcune doti, e che essendo liberi possonsi da quelle astenere; che, quantunque ci cadano tra due mali, si dee sempre eleggere il minore, e il maggior male sempre sarebbe il non far punto uso di quelle doti. Dirà forse taluno che, perchè è facile a cader nella superbia, l'uomo debba odiare se stesso? Che, perchè è facile a cedere agli stimoli dei sensi, debbane tor la cagione col rendersi scogliato? Che debba esser prodigo e gettar via tutto perchè inclina all'avarizia? Che, perchè inclina all'ingordigia del palato, debbasi astenere dal mangiare? Insomma che, perchè è proclive al vizio, debbasi astenere dalla virtù?

Eppure queste sarebbero necessarie conseguenze se l'uomo non dovesse far uso di certe sue buone facoltà per timore di abusarne. Anzi, così operando, ne abuserebbe in altra guisa. Due sorta ci sono di eccessi, come già dissi: l'eccesso del troppo e l'eccesso del niente. Chi fa troppo uso di una cosa cade nell'eccesso; ma cade pure in un'altra sorte di eccesso chi non ne fa uso niente. Comunque si faccia, l'eccesso non si può

sfuggire se non stando della via di mezzo, facendo un uso moderato. Non voglio però erigere la mia proposizione in matematico assioma, e dire che sempre e poi sempre l'uomo possa di tutte le sue doti e facoltà fare buon uso. Dirò bensì che in alcuni casi contrari (se dar si possono) non se ne dee accusar la natura, ma l'uomo. Si deve dire che, se in quel tal caso l'uomo è astretto a lasciar oziosa quella tal dote per non sapere qual buon uso farne, è colpa della sua ignoranza, del suo saper limitato, non della naturale: realmente esiste in natura l'uso che può fare in tal caso di quella tal dote, ma esso non sa ritrovarlo.

I legislatori, gl'istitutori adunque debbono andar molto adagio nel lasciare oziosa alcuna dote dell'uomo, fosse anche di quelle che in apparenza paiono dannose ed inutili. Qual è il terreno sterile che, ben coltivato, non possa produrre qualche buon frutto? Qual è la cosa in questo mondo, l'accidente della vita di cui il perito artefice, lo spirito ingegnoso, l'uomo di genio non sappia trarre qualche partito? Dio, che è la sapienza stessa, sa trarre il bene dal male, come leggiamo nel Genesi, Ecco dunque ciò che io giungo perfino a dire. Quando anche il peccato avesse dato agli uomini nuove doti, il saggio istitutore potrebbe trarne qualche buon partito, benchè in sè cattive; anzi il dovrebbe fare per non lasciarle oziose. Una dote dell'uomo non messa in opera pare starsi oziosa solo al di fuori, ma in realtà essa è messa in opera ed in uso.

Se dunque avesse l'uomo qualità, affezioni, doti cattive in sè (lo che per altro noi abbiamo provato non esser vero), il legislatore non dovrebbe lasciarle oziose, ma o adoperarle o estinguerle; il soffocarle nemmeno non basterebbe. Ora l'estinguerle, come ognun vede, è impossibile: dunque fa d'uopo che le adoperi. Almeno può trarne qualche bene adoperandole, dirigendole esso; ma non possono produrre altro che male se le lascia operare da sè, essendo per natura cattive, e perciò ordinate al cattivo. Quello che è malvagio, abbandonato a sè diviene sempre più malvagio e produce malvagità; ha bisogno di venir raddrizzato da una mano buona per poter produrre qualche cosa di buono. Così supponiamo che l'invidia fosse una original dote cattiva dell'uomo (locchè è falso, essendo solo, come dicemmo, l'eccesso dell'amore di sè che ci spinge ad avere la virtù, e quando non s'ha ad invidiarla in altri), il legislatore,

se la mette in moto, ne potrà far nascere l'emulazione, le opere grandi ed altre buone repubblicane qualità.

Dirà taluno: ma voi fate una falsa supposizione, mentre l'invidia può esser volta in bene, perchè non è in sè una dote originale cattiva, ma solo l'eccesso di una dote naturale suscettibile di bontà; ponete una dote originalmente cattiva, e vedrete allora che il legislatore non può trarne alcun bene. — Questa è quistione di fatto. Io arrecai in esempio una dote in sè buona sol per eccesso cattivo, perchè dote non v'ha, come già dissi, originalmente cattiva. Questo è, lo ripeto, un fatto. Io ho dimostrato il contrario. Mi si mostri una dote originalmente cattiva, ed io, se non potrò risponderci, sarò convinto.

Per legislatore io intesi qualunque sorta d'istitutori sì della società come della religione, sì dei corpi di magistrati come dei collegi, delle università, degli eserciti, ecc.

Deduco dal detto come il vizio, non essendo altro che eccesso, il vizio è negativo.

Conchiudo adunque che il cristianesimo rende universali per ogni verso le virtù, dal lato del sesso, dello stato, della condizione, del tempo, del luogo e di mille altre circostanze. Altrove ho assai lungamente parlato del buon esempio, e come questo è un fonte di universali virtù, perchè di comunicazioni di virtù.

Tutto infatti nel cristianesimo spira unità, epperciò universalità. Tutti i cristiani considerano gli uomini come fratelli: non tempo, età, luogo, stato, religione gli divide. Dico *religione*, perchè, quantunque il cristiano dica: fuor del Vangelo non v'ha salute, non perciò è intollerante, barbaro come vuole Rousseau. Questa è una delle contraddizioni di questo peraltro grande scrittore. Egli dice in un luogo che l'uomo, se deve amare i suoi vicini, non può più amare i lontani, e scusa in tal guisa l'amor patrio esclusivo delle repubbliche enniche. Noi non siamo di tal parere, e l'abbiamo confutato altrove. Ma egli, per non contraddirsi, perchè biasima la stessa cosa nella religione, mentre la permette, anzi reputa necessaria nella civil società? Egli permette ai figli degli uomini l'odiar le altre nazioni, ai figli della società l'odiar gli altri governi: perchè non permettere ai figli di Dio l'odiar le altre religioni? Se esso riputasse come altri increduli Dio un sogno e la religione una

chimera non si contraddirebbe; ma tutt'altro è il pensier suo: egli la necessità di una religione l'ammette e la prova. Egli dunque si contraddice. Del resto Warburton, Lamennais ed altri provarono all'eccellenza che una religione che ammette tutte le altre come sorelle nulla vale al bene della società e fallisce il suo fine.

Ma noi siamo ben lungi dal concedere a Rousseau che, perchè la religion nostra sia esclusiva, barbara, crudele, nemica del genere umano, intollerante pur venga ad essere, nel senso che prende questo vocabolo Rousseau. La cecità degl'infedeli e degli eretici dal vero cristiano si compatisce; non essi, ma i loro errori vengono odiati; e ben lungi dal non amare il cristiano coloro che ei crede dannati, come dice Rousseau, arde di un vero amore per essi, li riconosce capaci più di lui di esser santi purchè avesser la fede, vede in essi i suoi simili e le creature di Dio degne più di lui di tanta grazia; non cessa di pregare per la loro conversione l'Onnipotente, di adoprarsi per questa tutto il più che può, fino a sacrificarci gli averi, i piaceri, la vita in lunghe e faticose missioni, e finchè in vita li vede, li spera salvi, e quando morti li ode, non può meno giudicare della loro salute.

Ecco l'unità degli uomini arrecata dal cristianesimo e l'universalità del vangelo.

Perchè mai le virtù sono rese universali dal vangelo, senza di cui nol sono? Perchè le virtù, non essendo altro che l'ordine intorno alle doti naturali, che la mancanza dell'eccesso prodotto dalla natura corrotta, la nostra natura presente mezzo pura e mezzo contaminata non ha in sè la forza di farci astenere da quegli eccessi a cui la pravità ci spinge. Per aver forza di fare una cosa bisogna averne motivi: la libertà stessa dell'uomo non agisce senza motivi, e sol ha facoltà di dare maggior peso al motivo che vuole: se dunque mancano i naturali motivi per isfuggire gli eccessi, ne manca la forza. Togliete Dio: qual sarà il motivo che vi trarrà dai piacevoli eccessi? Forse il real male che da questi deriva? Comincio ad osservare che voi, irreligiosi, non calcolerete più niente i beni dell'altra vita, che non ammettete o di cui almeno dubitate, ma solo i beni della presente. Noto che anche in questo mondo la umana felicità nella virtù, nel non-eccesso consisterebbe quando tutti gli uomini fossero virtuosi e con tali pensieri; ma per lo con-

trario la maggior parte di essi professando il vizio, ne siegue che pur troppo la virtù è mondiale miseria. Noto in terzo luogo che, sebbene ogni uomo cerchi la felicità, nessuno la trova, e pochi sanno in che veramente consista. Questa felicità dunque non vi può essere di motivo per isfuggire gli eccessi, quando la terrena da voi cercata buona ventura spesso nel male consiste, quando, ancorchè nella virtù posta fosse, stolti sì voi sareste da non avvedervene. — Ci sono i rimorsi. — Eh! i rimorsi preveniranno le vostre mancanze? Sì, ma in quella guisa che il timor della pena: i rimorsi, come la pena, in un uomo che non crede nè a Dio nè alla giustizia non hanno mai la virtù di prevenire i delitti. Felici noi se un tale secreto si fosse oramai ritrovato! Che importa che voi abbiate i rimorsi quando vi sarete già negli eccessi precipitato, e dopo gustato il dolce ne assaggerete l'amaro? Una simile coscienza senza religione può produrre tardi penitenti, ma innocenti mai. E poi, penitenti, che dico? Spesso un tal vizioso non sa più che si fare: il vizio e la virtù gli sono ugualmente nemici, o, per meglio dire, egli è a pari modo nemico d'entrambi.

Al contrario nella vera religione (cioè in quella religione che è la sola veramente efficace, giacchè l'efficacia è solo prodotto del vero), quantunque gli eccessi siano alla felicità umana favorevoli, vengono dall'uomo sfuggiti, perchè il dovere è il possente motivo che lo guida, e non v'ha dovere verace se non fondato su Dio, sull'Ente che ne puote obbligare. Inoltre, come già altrove dicemmo, la religione di Cristo dà all'uomo il mezzo di soddisfare quell'impeto interminato al grande, all'ottimo, al perfetto che in sè racchiude: ecco perchè universali in lui le virtù produce. Non sesso, non età, non istato, non condizione, non tempo, non luogo, non affetto, non interesse, non circostanze qualsiensi il possono rimuovere dall'adempire al suo dovere. Egli è trasformato tutt'altro da quel che è; donne, fanciulli, deboli, inermi, timorosi divengono maschili e virili; gli uomini forti, i guerrieri, gli atleti divengono sensibili e dolci.

La donna non è più curiosa, ma parla poco, con senno e prudenza: « Os suum aperuit sapientiae, et lex clementiae in lin« gua eius. » (Prov. XXXI, 26.) Essa non è più debole, ma donna forte, ed invece di timida e piena di spavento aspettare la morte, ride al suo approccio: « Fortitudo et decor indu« mentum eius, et ridebit in die novissimo. » (*Ib.*, 25.) Gran

Dio! Che metamorfosi! Che differenza tra costei e la debole Eva! Inoltre ogni azione, sia pur picciola e di poco o niun rilievo, è capace di eccessi e della via di mezzo: ciò basta perchè ogni azione possa diventare un esercizio di virtù, consistendo la virtù nell'evitare gli eccessi. L'uomo cristiano, che tiene la via di mezzo in tutto, è virtuoso in tutto: la virtù è resa universale da lui. Inoltre le stesse cose negative, come il silenzio, il digiuno, ecc., essendo capaci di eccessi, possono essere origine di virtù.

Però, per divenire universali, le virtù non perdono la loro vivezza. Simile a Dio, alla cui immensa bontà mancano le creature da render felici, onde è costretta a pascersi, dirò così, nella sua natura stessa, l'uom del vangelo arde di una carità, di una fiamma di virtù sì viva e inesausta, che gli manca il potere per dare uno sfogo a' suoi innumerabili effetti. Ma, quando anche il potesse, e, schiusa dal carcer suo, potesse ignuda spaziare la sua anima sopra la terra e spanderci a larga mano i suoi benefizi, a tanta piena mancherebbero gli uomini ed il mondo. Chiara in tali prodigi si vede la destra di un Dio. Chi infatti potrebbe il picciolo cuore dell'uomo rendere saggio di una immensità d'inestinguibili affetti se non il suo eterno Fattore? Esso infinito comunica a lui il suo infinito. Con un soffio della sua divinità l'aveva di già formato a sua immagine e somiglianza; ma una creatura sì nobile da se stessa si era degradata e da sè non poteva più ristabilirsi. Quella stessa bontà che aveva detto il *fiat* della creazione, che, sorpassando ancor se medesima, disse il *fiat* della riparazione, e lo fece dire alla vergine di Nazarete, colla sua grazia ritorna in qualunque uomo lo voglia quel più che angelico spirto che abbraccia con un sospiro tutto il cerchio dell'universo, che ama più ogni suo simile a parte di quello che il migliore degli ennici tutti i mortali, e che può solo ritrovare fine, pace, tranquillità, sicurezza, gioia, paradiso, beatitudine e sazietà nel grembo della infinita natura, al cui cospetto è un nulla l'orbe dei cieli.

Inoltre, tuttochè siano universali nello stesso individuo le cristiane virtù, non però a vicenda si contraddicono. Abbiamo provato come ottimamente combaciano insieme la docilità e la costanza, la sensibilità e la fortezza, il debito amor di sè e l'umiltà. Abbiamo pure altrove osservato come, tuttochè l'amor patrio cristiano esclusivo non sia, nondimeno non cessa però

il Cristiano di esser buon guerriero e con tutto il valore possibile di opporsi ai nemici della sua patria. Così si vada via dicendo delle altre pretese contraddizioni.

I SANTI NON SONO SEMPRE GENII, MA EQUIVALGONO SEMPRE, ANZI SUPERANO IL GENIO, PERCHÈ PIENI DELLO SPIRITO DELLA SAPIENZA STESSA.

I santi non sono sempre genii, ma sempre equivalgono, anzi sorpassano il genio, perchè pieni dello spirito della sapienza stessa. Il genio è costituito da « un istinto ispirato dall'alto, » come dice Ugo Foscolo (Lettera dell'Ortis, addì 23 dicembre 1797): laonde chi è veramente uomo di Dio è per natura sua uomo di genio. Questo da chi glielo dà in modo speciale gli può esser tolto da un istante all'altro, e bene spesso vien provato da Dio in cotal guisa e fortificato nell'umiltà: spesso egli può mancare in quelle cose in cui spiccano i genii terreni, come, per esempio, negli scritti. Ma nella prudenza, nella illibatezza, nella giustizia, nella saggezza, nella carità, nell'adempimento dei doveri, nella virtù, ah! il santo, l'amico di Dio è un genio sempre. Non so perchè a me piace più il pregare i santi idioti, come un Francesco da Paola, che i santi saggi, come un Ambrogio.

SULL'INNATURALE COSTUME DEI GENITORI, E SOPRATUTTO DELLE MADRI, DI PORGERE AD ALLATTARE I LORO FIGLI AD UN'ALTRA DONNA.

Io sarò tacciato d'indiscreto nel ripetere ciò che fu già mille volte detto e con viva eloquenza esposto sopratutto dal Rousseau nel primo libro del suo *Emilio* (1), sull'innaturale costume dei genitori, e sopratutto delle madri, di porgere ad allattare i loro figli ad un'altra donna.

Ma, di grazia, mi si dica, non si dee egli continuamente inveire contro gli abusi non mai emendati? O dovrò io aver peritanza di parlare in favore della natura quando altrui non

(1) Se non m'inganno, Buffon nella sua *Storia naturale* ne parla ancora.

ha vergogna di opporsi ad essa cogli atti? Eh! le stesse verità erano predicate dagli apostoli, e lo sono oggidì sui nostri pulpiti, sa Gesù con quai frutti diversi; ma, inutile fosse ancora, non si avrà almeno il rimorso di aver taciuto quando gli altri aveano male operato. Sì, potessi io imprimere questa grandissima verità in tutti i libri di educazione, farla intendere e penetrare al fondo del cuore ai padri, alle madri, agli ecclesiastici stessi, molti dei quali pur troppo osano concedere ai ricchi di violare gli obblighi della natura. Corruzione inaudita ella è questa: il ministro del vangelo dispensa l'uom ricco dal lavoro, dispensa la donna opulenta dall'allattar la sua prole: su via dunque, perchè, non progredendo avanti la sua dispotica autorità, non gli esime dai dolori del parto, dalle malattie, dalla morte, e non addossa ai deboli ed ai poverelli tutte le pene del peccato d'origine? Non mi maraviglierò che dispensasse dalla pratica della virtù; poco meno è lo sciogliere dai vincoli e dai doveri della natura.

Molti sono i vincoli che legano i genitori ai figli: il bisogno di sussistenza lega la prole col padre, quello di educazione colla madre. La voce *educazione*, come osserva Rousseau, importa ancora il corporale cibo, il latte che dona la madre al fanciullo. Non è vera educazione quella che non si principia col dare il latte. — Che importa? dirà taluno. — Che importa? Ne sai tu più della natura, di Dio? Tale è il volere della natura: ubbidisci a' suoi cenni; se ti ci opponi, te ne pentirai tosto o tardi.

La natura dà il latte alla madre: essa vuol dunque che la madre sia che lo allatti; la natura ispira un mutuo amore tra la madre e il bambino: questo picciol uomo, irragionevole com'è, ama la madre sua. Snaturata, tu che sdegni un tale amore e a una donna prezzolata il rivolgi. Ma il ciel e il bambin tuo ben te ne fan portare la pena. Questi, benchè non pensi, par che dica tra sè: « Chi mi dà del pane io chiamo padre; non vo' più riconoscer per madre quella che non vuole adempiere ai doveri che il cielo le ha prescritto, e soddisfare a' miei bisogni; che per una vana paura di patire mi ha confidato a mercenarie mani nello stato della mia debolezza, mi ha allontanato da sè nel tempo che avea bisogno degli aiuti del suo amor materuale, che m'erano d'uopo le sue mani per asciugarmi le lagrime de' miei vagiti. Che guadagno io da un tal

cambio? In quella età, in cui doler non mi posso che con un infruttuoso pianto, passo gli anni miei fra i dolori, senz'essere inteso nelle mie dimande, senz'essere soddisfatto ne' miei bisogni. Madre crudele! La mia sanità debole, il mio corpo magro e spossato, la mia morte saranno forse opera tua come lo è la mia vita: perchè darmela per farmi vivere cieco, stroppiato, gibboso, indisposto, inetto alle fatiche, agli affari, agli studi? Io mi ricorderò in tutta la mia vita che mi hai negato il latte materno che mi dovevi, e che Dio ti avea dato apposta, e che più d'ogni altro era adattato al frutto delle tue viscere. » Ecco quel che par che pensi il bambino tradito nelle fasce dalla sua madre. Ma Dio punisce essa nel suo corpo e nel figliuol suo.

Le donne spesso, per non voler dar ai loro figli il latte, soffrono mali ancora più grandi che se il facessero. I figli poi, oltre una vita infelice che passano nel baliato, ne escono spesso indisposti di mente o di corpo, magri, spossati, deboli, selvatici, causa le negligenze delle mercenarie nutrici o, per meglio dire, il volere di Dio. Checchè si faccia, qualunque attenzione o cura si adopri, non si ovvia mai a tali difetti: la balia sarà sempre negligente, farà patire il fanciullo, nol sazierà a tempo, userà di mezzi dannosi, come, per esempio, d'oppio o di fantasmi per acchetarlo, che gli rovineranno la sanità, che gli ottunderanno, impiccioliranno lo spirito. Vuoi tu, o madre, usare attenzioni bastanti per ovviare a tali difetti? Alleva tu medesima il figliuol tuo. Ma non farai nulla coll'oro: Dio non lo dà ad ogni madre, ma ogni madre ha due mammelle colme di latte. Qual pietà vedere un povero innocente in cuna, stretto tra le fasce, su lini immondi, arso dal sole, molestato dai tafani e dalle mosche, morsicato dalle vespe e dalle api, gemere e piangere e disperarsi, ma inutilmente, lungi dagli orecchi della compra madre, che bada altrove a' suoi interessi! (1). Ah! se la natura ha dato un sì tenero amore alle vere madri, è perchè lo reputa necessario all'educazion della prole, e, se avesse voluto che la madre di un fanciullo educasse quello di un'altra, avrebbe attaccato l'amore ai nomi di balia e di fanciullo, quali pure si fossero, non a quelli di figliuolo e di madre.

(1) E poi la sostanza del baliato è contraria al bene corporale del fanciullo, che il latte della madre è il solo ben adattato al temperamento.

Qual è la madre, se non è un mostro, che non inorridisca al nome di *aborto?* Eppure, quante non sono le madri che sono ree almeno a metà di questo delitto! Non ne sarebbe molto lontana colei che si adoprasse in guisa a rendere brutto, infermo, pieno di magagne e di vizi il feto bello, prosperoso e robusto che ha nelle viscere. Tu sei tal donna, o madre, che non fai da nutrice al figliuol tuo. Tuttodì si veggono esempi di fanciulli, nati sani, ben fatti, vivaci e di buone speranze, divenire nelle mani delle balie deformi, stupidi, malaticci e di corta vita.

Ma, quand'anche vivessero, a che lor varrebbe il vivere inutili e alla società e a se stessi, oggetti ad altrui di pietà e di sprezzo, ed a sè perfino d'increscimento? Quante volte costoro, invece di benedire la loro madre, la malediranno invece di averli male allevati? Già si sa che la salute del corpo influisce su quella dell'anima, ed il temperamento sopra il carattere. La nutrice adunque, che corrompe la sanità al fanciullo che alleva, corrompe eziandio la di lui indole, il di lui carattere. Io ho conosciuti dei bambolini che erano una pasta di zucchero, od almeno promettevano di esserlo nell'uscire dalle viscere della madre, e uscivano dalle mani della balia già capi d'opera, nel loro picciolo, di malignità, d'invidia, di selvatichezza, di malizia.

Quello che si è certo è che quei fanciulli i quali non vengono allattati dalle loro madri non nutrono per esse poi amore giammai a quel grado che avrebbero avuto se succhiato avessero il loro latte. Succhiare il latte è succhiare l'amore: l'abitudine e poi quella gratitudine che si ha per chi ne dà del pane affezionano i fanciulli alle loro nutrici con gran detrimento dell'amore filiale. Quando vengono da balia e si tratta di star colla madre, l'odio che portano a questa non si può esprimere: una madre, che un po' pensasse ed avesse un cuore, non potrebbe resistere nel vedersi ributtata dal figliuol suo e posposta ad una donna venale che non gli è niente: ma tali cose nel gran mondo non sono contate per niente. Ma non è meraviglia se la voce di Dio e della natura non si ode. Dio in tal guisa avvisa le madri della malvagità della lor opera, e loro dice: ecco nel ributto dei vostri figli la mercede debita dell'amor vostro.

Quei bambini amano immensamente la balia solo perchè questa

loro ha dato del latte, ha mantenuta la vita: inesperti innocenti, non pensano più in là, e non si ricordano perchè non se ne accorsero dei mali trattamenti ricevuti, benchè li abbian sentiti; nondimeno essi forse pensano non tanto falso. In sostanza la balia non era per essi che una donna comune, senza vincolo speciale di natura, onde non era meraviglia se mal gli trattava e nodriva per interesse; ma la madre, la madre con essi legata dal cielo con un vincolo sacro, la madre stretta dal dovere di allevarli, e che per suo comodo obbliò un tale dovere, è veramente indegna del loro amore. Se avesse potuto far a meno di partorirmi e mettermi al mondo, essa lo avrebbe fatto, par che dicano essi, nè tanto male si appongono.

A poco a poco, da lì a varii giorni, il fanciullo obblia la balia e si assuefà colla madre; ma questo attaccamento è più fittizio che naturale, è più dell'abito che dell'istinto. L'amore tra i genitori e i figli si spiega fisicamente mediante una certa attrazione, affinità, comunicazione tra il corpo dei figli e quello dei genitori. Il corpo infatti del fanciullo è composto di quello dei genitori; nel corpo di questi era già contenuto il suo germe. Ora, in quanto i figli sono una produzione, direi così, dei genitori, nasce quel vincolo naturale e sensitivo che vi ha fra di essi. (Io distinguo due sorta di amori tra figli e genitori. L'amor sensitivo e lo spirituale. Il sensitivo è una specie d'istinto, e si ha anche nell'infanzia. Lo spirituale proviene dal ragionamento.)

La natura ha voluto che il bambino, oltre il trarre il germe del corpo dai genitori, da essi traesse eziandio il suo sostentamento. Il feto è per nove mesi nodrito dalla madre: ecco un grande aumento di amore per questo commercio. Nato, volle Dio che per alcuni anni si allevasse ancora col latte della madre, cioè colla di lei medesima sostanza, per aumentare la loro mutua affezione. Ma, se questo latte loro è dato da un'altra donna, è certo che l'infante amore acquista per questa a discapito dell'amore figliale. Un tale discapito non verrà mai tolto.

Conchiudo adunque che tutto congiura a rendere in tali infanti minore l'affetto per i genitori, e specialmente per la madre, a segno di non potersi poi veramente torre un tale diffalco (1). Ecco già dunque un danno che deriva dal baliato

(1) Io fui prediletto dal cielo, e costantemente grazie gli rendo di

non tanto del corpo come del cuore e dell'indole, cioè il minor amore per i genitori. È vastissima ed evidente la cattiva influenza che ha la diminuzione di un tale amore sul morale dell'uomo.

Altri morali difetti nascono dai difetti del temperamento prodotti dal baliato. La tendenza all'odio, alle passioni veneree, alla crudeltà può beversi col latte. Io dirò qui una verità, che parrà esagerata alle madri, cieche da tanto tempo ed inconsiderate. I vizi di molti individui, il loro disonore, i loro delitti spesso avranno la prima origine nel baliato. Chi sa quel tale non debba a tal fonte la tendenza a quei delitti che alfine gli procurarono l'infamia e il patibolo? « Fortes creantur for- « tibus et bonis, » dice Orazio. I figli somigliano nel morale e nel fisico ai genitori, perchè l'indole dal temperamento dipende Se dunque genitori pacifici, sensibili, giusti hanno dato alla società collerici figli, crudeli, scellerati, colpa, negligenza di quelli è certamente: spesso l'avranno incorsa quegl'incauti, ed avranno così trasfigurata la loro prole nel darla a baliato.

Quello che è male per parte della madre lo è eziandio per parte della balia. È questo una novella specie di *adulterio:* siccome il delitto che s'intende sotto questo nome è commesso da due persone, consiste in due peccati, in una sola azione però; così la madre che dà a baliato il suo figlio è doppiamente rea, peccando essa e facendo un'altra donna peccare, che comunemente dona altrui ad allattare il suo figlio per allevare l'altrui. Stando sulla etimologia della voce *adulterio*, che *ad alterum ire* par che suoni, si può dire che il suddetto crime è l'adulterio materno, siccome l'infedeltà della moglie è l'adulterio coniugale, e produce l'adulterio paterno quando il marito mantiene i figli non suoi, di cui però non egli, ma la moglie è rea. Tutte le madri che danno a balia i loro figli cercano una balia che abbia il proprio figliuolo vivo, altrimenti temerebbono di qualche malore a essa nutrice inerente; ecco

un tal favore. La mia madre, tuttochè fra gli agi cittadineschi allevata, mi allattò, e, poichè la natura mi pose nelle sue mani, essa non mi consegnò a quelle di altrui. Mostrò la sua costanza contro gli avvisi degli sconsiderati Posso però, senza aver timore di esser superbo, dire che se la mia mente non era ancora conscia dei sentimenti del mio cuore, questo era già pieno di affetto per lei.

dunque dalla colpa di una madre prodotta la medesima colpa in altra madre.

O donne cittadine, qual rendita di conto non avrete voi per strascinare le abitatrici della campagna a trascurare pur esse i doveri della natura! Restasse un tale delitto nascosto tra le pareti della città, in grembo all'oro, alle lettere, alla filosofia, al lusso, all'effeminatezza, all'arte, al gran mondo, alla nobiltà, alla ineguaglianza, che minore sariasi il male: a tanti altri disordini quello ancora si aggiungerebbe. Ma in villa, nei boschi, nei campi, sulle montagne, ove l'arte, il lusso, la servitù sono sbanditi; ove l'eguaglianza, la semplicità, la pace, una beata ignoranza e una non ricca abbondanza ad ogni passo si trovano; ove insomma ride la natura, e par che abbia posto il suo regno; ah! il vederci trasportati i cittadineschi disordini, il sentirne il puro aere infettato dai pestilenziali vapori delle metropoli, il mirarci la legge di natura lesa negli obblighi suoi più sacrosanti alla foggia dei ricchi, de' patrizi e dei principi, fa inorridir veramente e gridare con Tullio: *O tempora! o mores!* Ov'è l'Arcadia? Ove i prischi costumi? Ove i tempi in cui i Filocli andavano a seppellire le rimembranze delle corti nel silenzio della natura? Ah! presentemente la natura è nel grembo suo stesso, nel suo seno contaminata, ferita a morte.

L'Europa più non presenta che una sola città, cioè un solo disordine. I costumi sono depravati nella campagna quasi come nella città: lo spirito di una originalità naturale che distinguea una volta i montagnai e i provinciali dagli abitatori delle capitali è omai estinto; tutto è confuso, come se una nuova piena di Goti avesse inondati i nostri paesi, adulterati, sconvolti e commisti le nostre razze, i nostri costumi. Gli Svizzeri, nati liberi, non solo si rendono schiavi, ma sono duri, insolenti, superbi, cioè vili nella lor servitù; essi più non piangono al *ranz des vaches*, come già osservava piangendo Rousseau (credo sia nel *Dictionnaire de musique*). Ah! pur troppo noi siamo costretti di volgere i nostri sguardi fuor dell'Europa se vogliam trovar la natura. Ma che dico? A meno d'inoltrarsi entro inospiti selve e solitudini di sterpi e di sabbia, forse più non si trova natura nei luoghi del mondo, ove l'Europeo, l'uom dell'arte, della corruzione ha posto il suo piede. Tempo forse verrà in cui non potrà più l'uomo della natura fissare su nes-

suo luogo della terra il suo occhio, ma sarà costretto di rivolgerlo al cielo su quei pianeti, che il cuor suo gli farà sperare abitati da figli più grati della natura e più amici della divinità. Noi infelici! Quai funesti presagi non dobbiam noi concepire?

DE' MISTERI CELESTI.

Che l'uomo non possa comprendere i misteri celesti della religione io non me ne maraviglio; come mai potrebbe il suo spirito elevarsi tant'alto, esso che non comprende nemmeno che cosa sia il suo corpo, di qual natura il suo spirito, le verità naturali, la concatenazione delle loro cause e degli effetti, la varietà de' rapporti? Ben lungi que' misteri di mutarmi in incredulo, mi fanno divenir più religioso. Io m'elevo colla fede fin dove non possono attingere gli angioli stessi colla scienza; io mi agguaglio ad essi, e sono messo a parte della divinità de' suoi arcani; ad onta della debolezza del mio intelletto io sono più saggio del maggiore degli spiriti celesti abbandonato ai naturali suoi lumi. Che se non comprendo quello che credo, questo appunto serve a stabilire più forte la mia credenza: io sono finito e infinita è la divinità, e come l'essenza della mia natura consiste ne' limiti, nell'immensità l'essenza di Dio è riposta. Se io potessi comprendere tutte le verità che la religion mi appalesa, dovrei conchiudere o che la mia mente è infinita, o che finito è l'Ente che quelle verità mi rivela.

GRANDEZZA DI DIO.

Tutto è inferiore a Dio, perchè Dio solo è l'Ente infinito e perfetto per eccellenza ed è l'autore di tutto. Egli solo non conosce limite, grado, misura; egli solo abbraccia un'eternità intera, comprende un intero infinito, ed immenso è perchè uno. Dinanzi a una tale grandezza, al cospetto di cui nulla è il rimanente, perchè egli è tutto, la creatura la più felice e perfetta non è che imperfezione e miseria, i suoi pregi si rifondono in lui che n'è l'autore, rimane nel niente suo come da-

vanti al sole ogni altra fiamma par che perda sua luce, perchè da esso solo la trae ed a lui come alla sua origine torna. Non v'ha avanti Dio grado di perfezione, merito, pregio: tutto è uguale a' suoi occhi, siccome al cospetto del sole il turbine di fuoco e la languente facella restano ambi muti della loro luce.

I CONTADINI E LA LORO CORRUZIONE.

Niente di più falso del dire che i contadini manchino di spirito, di perspicacia, d'ingegno. Sanno ben essi con sottilissime invenzioni e stratagemmi procurare il loro interesse anche a pregiudizio della lealtà, i loro piaceri e divertimenti anche col danno dell'onestà e della religione. Mirate tra essi coloro che si danno in preda a vergognose passioni e a disonorevoli maneggi: come ben essi conoscono la turpitudine di queste loro azioni, il danno che ne ridonderebbe se scoperti; come ben le sanno occultamente sfogare, palliare con sottilissime astuzie ed arguti operari. Quegli spiriti in apparenza sì stupidi vincerebbero in furberia i cittadini più eruditi, più colti.

È la religione il solo campo in cui quasi non la cedono ai bruti; le verità del catechismo sono le sole che non possano aver adito in quelle menti, l'interesse della salute è l'unico che non stia loro a cuore, i piaceri di una coscienza tranquilla sono i soli di cui non vadano in cerca. Oh corruzione del peccato anche in mezzo alla semplicità della natura! Havvi sì luogo a stupire della depravazione de' cittadini, mentre gli stessi abitatori de' campi e delle selve in cui pare che Dio solo faccia sentire sua voce sono sì in nequizia periti?

DELL'EUCARISTIA.

I protestanti precursori degli increduli hanno generalmente abbracciato intorno all'eucaristia l'opinione del senso figurato, fondati unicamente sulla ripugnanza de' sensi e sulla pretesa troppo poca esplicazione del testo sacro. Un po' più chiaramente un mistero, anzi un miracolo così sorprendente come

quello sarebbe della presenza reale, dicono essi, doveva essere espresso. Ma ben altrimenti la sentiva Lutero, il lor capo, il quale, imbevuto ancora della cattolica dottrina, quasi suo malgrado assentì a quel dogma, come trattoci dall'evidenza del sacro testo che lo espone; e tra i pretesi riformati il primo a negarlo fu Zuinglio, uomo ignorante in fatto di teologia, benchè non senza eloquenza. Ma costui e i suoi seguaci sono ben poco intelligenti del vero spirito della scrittura. Non è questo linguaggio dell'uomo, ma è linguaggio di Dio. Fu già osservata la semplicità sorprendente con cui gli evangelisti narrano la storia del loro divino maestro: raccontandone la passione e la morte non gettano un solo sospiro, non si lasciano sfuggire una sol riflessione di compianto, ma significano colla maggior brevità la pura cosa: « ibi crucifixerunt eum. »

Come mai quegli animi così infiammati dall'amore divino, quando scriveano quella storia, paiono così insensibili riguardo ai martirii e alla morte del loro diletto maestro? La ragione ne è semplice: è che non essi punto come uomini sono autori del vangelo, ma come ministri di Dio, che scrive per mezzo della lor mano, e di quel Dio che non ha umane passioni e al cospetto di cui tutto è agevole ugualmente. E del resto, come mai esprimere con voci umane il compianto che merita la morte di un Dio, o dare una idea della immensità de' tormenti che furono dall'uom Dio tollerati? L'anima nostra manca di espressioni, la lingua sta immobile e intorpidita nella violenza delle umane passioni e non può esprimerle. Qual paragone tra queste inezie terrene e ciò che spetta alla vita e alla morte di un Dio? Qui è il luogo di sclamar con san Paolo, che sono cose da non potersi con labbri umani esprimere, nè con umane orecchie sentire. Ora, se ciò che spetta alle azioni, ai patimenti e alla morte di un Dio, è pure da Dio nelle scritture espresso colla brevità maggiore, è da stupirsi che lo stesso sia dei miracoli della sua onnipotenza? Mosè per esprimere il primo di tutti i prodigi, quello della creazione, non si esprime con due parole? Longino non ammira egli la sublimità di quelle parole: *disse Dio: sia fatta la luce, e la luce fu fatta*?

E questo sublime consiste appunto nella giusta proporzione che passa tra l'espressione e la cosa espressa. Il miracolo il più grande non costa che un cenno all'Onnipotente: le più poche parole possibili ci vanno perciò ad esprimerlo. Questo

linguaggio è adatto veramente al soggetto ed ha l'impronta di Dio. E David stesso quando ne' suoi salmi vuol lodar Dio non fa che narrarne i prodigi, e li narra colla maggior brevità che mai si possa. Che è altro l'eloquenza se non l'arte di parlare come si pensa e si sente secondo natura? Ecco in che consiste l'eloquenza de' sacri libri, ed è la ragione della brevità con cui esprimono i maggiori miracoli. Un uomo si perde nel suo niente colla sola considerazione dello spettacolo dell'universo: eppure quest'universo costò meno nell'esser fatto a Dio, di quello che a noi il dire che fu creato. Questo è uno de' grandi argomenti della divinità delle scritture.

Ora, qual meraviglia se con ugual concisione in pari maniera Dio nel vangelo esprime il miracolo dell'eucaristia? Un tal miracolo gli costò forse più degli altri? E se col dire sopra un pane: *hoc est corpus meum*, quel pane ubbidì alla sua parola, dovea forse amplificarla nell'esprimerla all'uomo? Nel vangelo non ci si fa che narrar la cosa come successe. Così esprime come a lui costò nient'altro che un cenno: e quantunque sia immenso relativamente ad ogni creatura, sia un miracolo relativamente a noi, è nulla, per così dire, per Dio, la cui volontà è l'esistenza. Nè l'uomo potea da quella brevità restare ingannato, perchè la scrittura glie ne dà mille esempi, e basta una sola parola di Dio per dar la certezza.

Laonde tutti gli apostoli, tutta la chiesa non ebbero d'uopo d'altro per aver fede nell'eucaristia, e solo a Berengario, a Zuinglio e ad alcuni altri novatori dopo varii secoli venne in capo di esser più esigenti. I sensi niegan l'assenso; ma meritano fede forse più i sensi di Dio? Miracolo, cioè operazione che la natura sorpassi v'ha solamente per l'uomo; ma riguardo a Dio non v'ha miracolo alcuno, ogni opera è uguale, perchè sono ugualmente tutte opere della potenza infinita del suo volere, in cui la sua natura consiste. Una parola di Dio basta per distruggere ogni testimonianza de' sensi. Se il Verbo potè creare il mondo, non potè ugualmente far esistere il suo corpo in più luoghi sotto le specie del pane e del vino? Se brevemente si espresse riguardo al primo miracolo, non può brevemente esprimersi riguardo al secondo? Se si nega questo, neghisi altresì quello, e ateo si divegna. Ed inoltre con voci umane puossi forse esprimere a lungo e spiegare un miracolo sì grande di Dio?

L'apostolo san Paolo potè dire che fu elevato fino al terzo cielo; ma per esprimere quello che ci udì e che ci vide gli mancarono le parole: dire che fu operato, ecco ciò che può significarsi all'uomo; ma ulteriori parole superano l'umana natura. Non per gli angioli (e anche gli angioli stessi sono umili nel comprendere i divini misteri, perchè sono pure creature), ma per gli uomini Dio scrisse il vangelo.

Del rimanente non so punto capire come i seguaci di Zuinglio non siano pure seguaci di Ario e di Socino. L'incarnazione non è un miracolo d'immensa grandezza come quello dell'eucaristia? Eppure non è che brevemente nelle scritture spiegato. Ario e Socino per negar quel mistero si servivano dello stesso argomento che Zuinglio per negare l'eucaristia. Un'opera così grande e superiore all'umano intelletto, diceano essi, richiede grossi volumi, e per provarla non bastano punto alcuni brevi passi sparsi qua e là senza ordin veruno.

Quando G. C. vivea nel mondo, non appariva che un semplice uomo, onde perchè fosse colpevole chi negava la sua divinità doveano ben altre essere le opere e le parole. A tutte queste irragionevoli bestemmie e ad una totale incredulità terminano i sistemi de' novatori. La verità è una e i suoi rapporti sono tutti necessari; onde, sconvoltone un solo, se ne risentono tutti, l'armonia è tolta, e la base coll'edifizio rovina. Così coloro che niegano il mistero dell'eucaristia condotti dai sensi debbono pure col medesimo duce negare il mistero dell'incarnazione. Imperciocchè, se la fede è necessaria per l'uno, non lo fu meno per l'altro; se fa d'uopo per credere che G. C. sia sotto le specie di un pane, lo fu parimenti per credere l'esistenza del Verbo unito al figliuolo di Giuseppe e di Maria. E quantunque G. C. comprovasse la sua divinità colle opere sante e coi miracoli e colle profezie, argomenti bastanti per far credere, nulladimeno da molti non fu creduta; e così, quantunque sul mistero dell'incarnazione abbia base quello dell'eucaristia, sia espresso nel vangelo, autorizzato dall'autorità di Cristo, creduto da tutta quella chiesa con cui G. C. promise di essere sempre, egli viene da molti negato.

Tale è la natura di tutta la religione; gli argomenti della sua verità sono tali che bastano per fondare la fede, ma senza renderla necessaria e torne il merito. L'incarnazione come l'eucaristia sono due mezzi dell'unione che Dio stringe coll'uomo.

Ma Dio volendo esser solo unito coi credenti e coi giusti, tale è la natura di que' misteri di unione e di amore che vengono rigettati dagli empi. Il mondo e ciò che contiene esiste ed è utile anche per quegli stolti che negano l'esistenza o l'utilità; ma non così nè l'incarnazione e l'eucaristia. Dio in questi misteri fugge da chi li sprezza e non crede, e a loro riguardo li rende vani, imperciocchè sono misteri di unione e di amore instituiti unicamente per i credenti e gli amici.

DEL SUBLIME NEL DISCORSO.

È un apotegma rettorico che non si può sempre esser sublime nel discorso, e non si dee, perchè tale continuità stancherebbe. Io non assento in tutto a questa proposizione, perchè non alla definizione ch'essa importa del sublime. Il sublime dell'espressione, secondo me, non è altro che l'espressione adattata alla cosa che si esprime; onde sempre dovendosi adattare le espressioni alle cose che si esprimono, sempre si può e si dee esser sublime. E questo sublime non solo dee misurarsi secondo la cosa che si esprime, ma secondo le circostanze in cui si esprime, e secondo chi la esprime. Queste differenze sono tra gli uomini e le umane circostanze accidentali, perchè in sostanza tutti gli uomini sono creature, e creature d'una stessa natura; ma esse sono essenziali tra Dio e l'uomo. Dio esprime le cose come solo relativamente a sè; così, per esempio, tutto è ugualmente facile a Dio; onde Dio nella scrittura esprime colla stessa brevità e precisione le cose le più leggiere come i miracoli i più grandi, e il movimento della coda del cane di Tobia come la creazione del mondo. La scrittura adunque è sublime; ma parte del suo sublime dipende anche dallo esserne l'autore Dio. Se la scrittura fosse opera d'uomo perderebbe in molte parti del suo sublime. Il Creatore che dice: « Deus creavit coelum et terram, » parla nel sublime il più grande; ma tali parole nella bocca di una creatura, tuttochè sempre sublimi, lo sarebbero molto meno. Ma non solo da chi parla il sublime si misura, ma ezlandio dalle circostanze in cui parla. Così uno sempre è il sublime della scrittura, quantunque diversamente parli lo Spirito Santo per bocca de' profeti, da quello che parla per bocca degli sto-

rici, per bocca de' moralisti, ecc. Le esagerazioni che sono sublimi nella bocca de' profeti sarebbero puerili ampollosità nella bocca di uno storico.

Da tutto ciò si deduce come, dovendo qualunque scrittore, l'oratore, il poeta sempre esser sublime, dee por sempre mente alle circostanze, ecc., ecc. Quando però dico che bisogna esser sempre sublime non parlo del sublime di idea, ma solo del sublime di espressione. Siccome tutte le cose non sono sublimi, nè i loro rapporti, così sublimi non sono tutte le idee. Ma il sublime d'espressione consistendo nel rapporto di proporzione tra l'espressione e l'idea, l'idea la più bassa si esprime in guisa sublime, e esprimendola in guisa adatta alla sua bassezza a chi la esprime, alle varie circostanze, ecc. Questo pare un paradosso, ma, ben considerato, è una verità che nessuno niega. La dissensione può solo essere intorno alla parola *sublime;* ma a me pare che il senso in cui la prendo, accoppiandola col motto *idea* e col motto *espressione*, sia il naturale suo senso.

DIVINITÀ DELLA SACRA SCRITTURA.

La sacra scrittura ha prove di divinità non solo estrinseche, ma interiori, e non solo nelle cose che esprime e racconta, ma ezlandio nelle menome circostanze di cui le orna e nel modo in cui le narra ed esprime. Laonde, se un uomo esente di ogni sorta di pregiudizi, quantunque ignaro di ogni cosa, la leggesse al fondo di un inospite deserto, io credo che non potrebbe a meno di dire o sentire nell'anima sua: l'autor di questo libro non è l'uomo. Tale è la scrittura, e tale dee essere, perchè tale esser dee il codice della vera religione.

RISPETTO ALLA CHIESA.

Coloro i quali nel mentre che professano di esser buoni cattolici in tutto e per tutto prorompono in detti di fiele ed in satire amare contro gli abusi che inondano la chiesa, manifestano di essere tutt'altro che figli riverenti verso la dottrina di questa madre. Un figlio che ami di vero amore la madre

sua, e la riconosca in sostanza santa e incorrotta, come potrà mai unirsi ai di lei nemici nel rimprocciarle in guisa superba e satirica i suoi difetti, e non lasciar passare la menoma occasione senza rinfacciarglieli con animo malevolo ed esacerbato? Una tal condotta non è punto da ortodosso, è tutt'al più degna di uno di quegli eretici che sono più prudenti tra quelli della loro setta, e che senza molto gridar contro la chiesa dal canto del dogma, tutte le loro invettive riserbano dal canto della disciplina. Ma il vero figlio di questa chiesa, che conosce la sua sostanza intatta, rispetta per quanto può i suoi medesimi difetti, e quando dee biasimarli, li biasima non come un nemico, bensì in quella guisa che un amante sposo tenta di correggere que' nei che denigrano il bell'animo della sua sposa.[1]

DEL PARALLELISMO BIBLICO.

Alcuni tacciano di parallelismo della bibbia di essere contrario al buon gusto, come quello che non fa che ripetere due volte la stessa idea. Ma questa accusa è più falsa che vera; imperciocchè, se ben si osservi, v'ha sempre una gradazione; di modo che, quantunque venga ripetuta la stessa idea, ne viene però aumentata la forza. Eccone un esempio in pronto. Io apro il salterio e leggo le prime parole: « Beatus vir qui « non abiit in consilio impiorum — et in via peccatorum non « stetit — et in cathedra pestilentiae non sedit. » Tre volte quivi è ripetuto lo stesso pensiero, ma con mirabile varietà ed artifizio rettorico! Il sacro vate comincia a dire: « Beatitudini « a colui che non va nel consiglio degli empi, » e comincia ad esprimere il cammino de' malvagi; ma poi, oltre il non andarvi, soggiugne che non vi sta, *non stetit;* e di più che non vi siede, non vi si adagia, per così dire, *non sedit.* Così nel versetto secondo: « Sed in lege Domini voluntas eius — et « in lege eius meditabitur die, ac nocte; » ove è chiaro come il secondo membro accresce forza al primo. E così si vada via dicendo di tutti i parallelismi della scrittura. E quantunque tal differenza talvolta poco o nulla nella volgata e nelle altre tradizioni appaia, troverassi attentamente considerando la forza delle parole nell'originale. Onde quasi posso asserire che non v'ha in tutta la bibbia un *parallelismo*, il di cui secondo mem-

bro non aggiunga qualche varietà e qualche forza al primo. Ve ne hanno poi moltissimi che presentano alla mente le più belle idee e i più giusti e sublimi rapporti. Ecco, ad esempio, un versetto del salmo 50 che si para alla mia memoria, perchè rinchiude una delle verità le più importanti che esistano sì nella scienza della filosofia, come in quella della religione: « Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova « in visceribus meis; » nelle quali parole è espressa quella gran verità che la religione sacra tutto l'uomo, il suo spirito ed il suo cuore.

DELL'INTERPRETAZIONE DELLA SACRA SCRITTURA.

La scrittura non è più una norma nè dello spirito nè del cuore, se da ognuno è come paregli e piace interpretata. In cotal guisa ognuno ci trova quello da che la sua mente è preoccupata. Perchè mai ricorrere a uno scritto così ambiguo, oscuro e difficile, come è bene spesso la scrittura, se ad ognuno lice interpretarla a suo modo? È dunque secondo tali principii un mero fantasima d'illusione il porre la bibbia come una norma della ragione, quando già si dona a questa ragione l'incumbenza di spiegare la bibbia. Voi mi direte che nell'essenziale ognuno legge lo stesso nella bibbia, purchè sia senza prevenzione, e cerchivi non sostegni a' suoi pregiudizi, ma la nuda verità. Rispondo che, oltre che così ragionando cominciate a condannare tutti i vostri maestri nella libertà d'interpretare la scrittura, Lutero, Calvino, Zuinglio, ecc., la scrittura è spesso sì oscura e breve, e apparentemente a se stessa ripugnante, che non da tutti ugualmente insieme far concordare e intendere si puote: inoltre chi è che si può spogliare interamente di ogni pregiudizio, e, dato che costui esista, come conoscerlo?

Ma sia tutto questo: l'appigliarsi alla bibbia allora non è che un volere gratuitamente prolungare la strada per giungere al fine bramato. Ognuno ha la legge naturale ugualmente scolpita nell'anima sua, e più chiara certo di quello che lo sia la bibbia; ognuno la siegua, e tutti gli uomini agiranno concordemente. Ma questo è impossibile. Quanto lo è dunque più lo spiegare concordemente la bibbia, se con quella ragione sì versatile ognuno l'interpreta!

DELL'AZIONE DI DIO SULLE LIBERE AZIONI DEGLI UOMINI.

Checchè si dica, allegando pure la cecità della nostra ragione, questa medesima insegna che le stesse nostre azioni libere debbono soggiacere alla universale e somma potenza di Dio, e che, se altrimenti fosse, noi, come osserva Bossuet, non saremmo abbastanza dipendenti da Dio. La religione ci ordina di credere nelle azioni soprannaturali l'influsso, l'operazione di Dio in noi congiunta colla libertà, ed in ciò consiste il mistero della grazia. Ora se è questo possibile, anzi succede riguardo alle opere soprannaturali, con qual ragione negheremo che avvenga in qualunque nostra azione? L'unica ragione in contrario essere potrebbe l'impossibilità di una tal cosa; ma la religione distrugge quest'argomento, dicendoci che una tal cosa in alcune azioni degli uomini succede e fa veder che nulla v'ha in questo di più che d'incomprensibile: infatti, se bene lo considera, la nostra ragione non ci scorge che tenebre, ma non può trovarci una chiara contraddizione. Per questa parte dunque rimane inconcussa la nostra proposizione; e molti argomenti concorrono a provarla.

Tutti i migliori filosofi, sant'Agostino, Cartesio, Bossuet, ecc., l'hanno abbracciata. Che più? una tal idea era divulgata presso tutto il gentilesimo. Il fatalismo che regnava nella loro mitologia, l'opinione cioè che avevano, che immutabilmente fosse tutto ciò che avviene da Dio decretato, assai indica che pensavano voler Dio tutto ciò che noi operiamo. Dirassi perciò che non credeano alla libertà? Ma questo è impossibile: un sofista, un cuor depravato, a forza di soffocare la voce della sua coscienza può venire a dubitare della sua libertà; ma i cuori rozzi, semplici, in cui vive la natural voce, sono incapaci di una tal corruzione. Di fatto, appo lo stesso volgo cristiano, che certamente crede alla libertà delle umane azioni, è divulgata l'opinione che quando una cosa arriva, dipenda pure dal nostro libero arbitrio, è destinata da Dio, sì che non potrebbe altrimenti succedere. Ecco dunque come il consenso di tutti gli uomini, il *fato*, il *destino* stesso de' gentili dimostra la verità della suddetta proposizione, che Dio opera in noi le nostre libere azioni.

Tale opinione del destino di Dio, dirà taluno, a null'altro si estende che a dimostrare la provvidenza di Dio: quando il volgo

dice che Dio destina ciò che succede, intende di dire che la provvidenza di Dio presiede a tutto, e come porta il detto trito: *Che non si move foglia che Dio nol voglia*. Ma invano si vuole estendere ad ulteriori significati una tale opinione popolare. Non può nè anche capire in mente di un uom volgare questo sentire astratto ed incomprensibile per tutt'uomo, che Dio opera in noi tutte anche le umane azioni.

Il volgo è incapace di avere un'idea chiara e distinta per quanto può aversi di tutto ciò che oltrepassa la sfera de' sensi, e questo è un misero frutto del peccato originale. Ma perciò non cessa di avere implicitamente ed in una maniera indistinta, più a guisa di sentimento che d'idea, le più astratte e le più sublimi nozioni. Basta un po' di osservazione per venirne chiarito. Io non parlo di quegli efferati e barbari selvaggi, i quali credeano che nel numero di 20 terminasse ogni possibile numero (1), quando ciò fosse vero interamente: parlo del comun volgo incolto ed ignorante. Quale idea più astratta e sublime di quella dell'infinito? Eppure ogni uom volgare la ha nella ferma certezza che ha della impossibilità del termine della progressione numerica. Interrogate su di ciò qualunque contadino, e vedrete che bene vi risponderà. Quando non vi sapesse rispondere, o rispondessevi male, ciò proverrebbe non dalla mancanza o dalla corruzione in lui di tale idea, ma dall'avervi o non inteso, o mal inteso: fate che vi intenda, e ne avrete giusta risposta.

Come quella dell'infinito hanno tutti gli uomini almeno im-

(1) Se anche ciò è vero, io affatto nol credo: credo, se vuolsi, che per mancanza di bisogno, di voci, di chiarezza d'idea non avessero d'uopo di contar più di venti, e ci si trovassero imbrogliati; ma non credo che reputassero tal numero di venti come il limite d'ogni numero possibile. Questo è assurdo. Bisognerebbe che la mente umana cangiasse di natura per esserne capace. E poi gli avversari si condannano da se stessi. Arrecano tal fatto per provare a qual segno giunger possa l'umana barbarie; ma non pensano che tal fatto, quando fosse vero, non ne mostrerebbe cotanta. Arrestarsi infatti al numero venti, e pensare che non si può più andare avanti, è una riflessione, di cui l'uomo rozzo ed ignorante è incapace. Io credo piuttosto che que' barbari per i detti motivi si arrestassero al numero venti senza andar più in là; ma che appunto per questo non loro cadesse in mente nè punto nè poco l'andar più in là, nè la possibilità o l'impossibilità di un tal progredimento. Non aveano nè agio, nè uopo di contar più, e s'arrestavano: ecco tutto ciò che potea succedere.

plicitamente le più astratte, sublimi e misteriose idee: prova della grandezza della nostra natura in cui il dito di Dio stampò i primi principii del vero.

Ora veniamo al caso nostro.

Io concederò, se si vuole, che nella volgar opinione del destino di Dio contiensi quella della provvidenza; ma questo mi favorisce, non mi guasta; imperciocchè nella nozione della provvidenza di Dio contiensi implicitamente, ma nella guisa la più chiara e la più necessaria, quella dell'azione di Dio sulle umane libere operazioni.

Questo porge al mio dire un altro argomento dedotto dalla provvidenza divina. Se Dio è provvido, è provvido in modo congruo alla sua natura, cioè infinitamente, perfettamente; ora per esser tale la provvidenza fa d'uopo che abbia un assoluto impero sulle creature. E qual impero, se il libero arbitrio degli uomini fosse indipendente da Dio? Dove sarebbe allora la provvidenza dell'Altissimo? Il menomo atto dell'uomo porrebbe allora in isconquasso i suoi disegni. Nè vale il dire che ciò non succede, prevedendo Dio tutte le azioni libere degli uomini che dovranno succedere. Imperciocchè potrei cominciar a chiedere come mai sia possibile la prescienza, se Dio non ha veruno influsso sulle azioni libere degli uomini. Come può mai prevederle se sono tutte da lui affatto indipendenti? Ecco un altro argomento in favore della mia proposizione detto dalla prescienza divina, la quale rovinerebbe, tolta l'azione di Dio sul nostro libero arbitrio. Ma concediamo anche questo, che tuttor potesse sussistere la prescienza divina; essa non vale a sciorre la difficoltà. Giacchè: 1° l'agire in Dio e il sapere, che inchiude il prevedere, sono contemporanei (se mi è lecito l'usare questa impropria espressione per non cadermene un'altra fra mano), altrimenti non sarebbe immutabile, e necessariamente perfetto. Dunque non si può supporre che la scienza di Dio abbia anteceduti i suoi decreti; dunque se Dio provvidamente agisce, non è in seguito della previsione delle azioni degli uomini, ma perchè esso medesimo opera negli uomini queste azioni; 2° è affatto indegno di tutti gli attributi di Dio, della sua perfezione in una parola, il dire che Dio per provvedere alle cose del mondo abbia d'uopo di prima vedere ciò che faranno gli uomini, e quindi di accomodare i suoi disegni secondo le loro azioni. Quanti disegni allora sarebbero in Dio impossibili! L'uomo po-

trebbe allora costringere la divinità ad abbracciar certi disegni e ad abbandonarne degli altri. Quanti assurdi!

Ma, dirassi, Dio può tor di vita gli uomini, o, anche lasciandoli in vita, porli in tali circostanze in cui vegga che non potranno più ostare a' suoi disegni. Nè meno val questa replica. L'onnipotenza, la provvidenza di Dio, come già disse Bossuet, ed io pur già dissi, sarebbero finite, se Dio avesse d'uopo di distruggere le sue creature o di ridurle a certi peculiari stati per farne quello che vuole; mentre, se così Dio non facesse, l'uomo si opporrebbe a' suoi disegni; mentre Dio si troverebbe astretto fra due cose: o di lasciare l'uomo nel primo caso al suo stato, e allora esser leso nella sua onnipotenza, o di porre in quegli altri stati, o di distruggere l'uomo. Il primo è impossibile, perchè è impossibile che si leda l'onnipotenza divina: dunque Dio è astretto ad appigliarsi al secondo partito: dunque Dio in tal caso non sarebbe più libero. Ecco un assurdo non minore del primo. Eppure non si dà mezzo.

Ecco come nell'idea della Provvidenza è necessariamente inclusa l'azione di Dio sulle azioni libere degli uomini; epperciò, tutti gli uomini avendo l'idea di quella, hanno inclusivamente, implicitamente l'idea di questa; e queste due idee vengono espresse nella volgare opinione del divin destino.

Dal fin qui detto raccolgasi che tutti gli attributi di Dio importano quello dell'azione di Dio sulle libere azioni degli uomini. Ciò abbiamo veduto della onnipotenza, della provvidenza, della prescienza: è facile, come ognun vede, il dedurlo dalla immutabilità, dalla necessità, dalla immensità, dalla infinità, dalla sapienza, dalla bontà, dalla giustizia, da tutti insomma gli altri attributi di Dio.

Tutti gli attributi di Dio infatti sono tali, talmente insieme con istretto vincolo collegati, che posto uno di essi, tutti gli altri necessariamente ne derivano. Questa è infatti proprietà del vero e perfetto infinito, che è uno, e che perciò racchiude in sè tutto il possibile; e del vero e assoluto necessario, che sotto qualunque faccia si guardi compar sempre come veramente tale. Che se potremmo in Dio concepire un attributo che non importasse seco necessariamente gli altri, nè sarebbe esso perfettamente infinito, nè gli altri per ogni parte necessari; sarebbe, in una parola, indegno di Dio.

DELLA BONTÀ DI DIO ANCHE NELLE PENE CHE DIÈ ALL'UOMO CORROTTO.

Si vede chiara la bontà di Dio anche nelle pene che diede all'uomo corrotto: esse, per la nostra natura corrotta, se ben si considera, sono più vantaggiose che penose.

Coll'obbligo del lavoro impedì l'uomo si desse all'ozio. Nello stato d'innocenza, privo l'uomo d'ogni disordinato appetito, non aveva tanto da temere dall'ozio; eppure anche in quello Dio volea che lo sfuggisse; onde leggiamo che Dio lo pose nel paradiso *ut operaretur eum*. Quanto più dunque sarebbe stato dannoso quest'ozio all'uom corrotto!

Nè la fatica legata al lavoro è propriamente una pena. L'uomo incorrotto non ne avea d'uopo, onde non la conoscea. Ma l'uomo corrotto ne ha gran bisogno per estinguere il troppo fuoco de' sensi, il disordine delle passioni, e la ribellion della carne sopra lo spirito. Ond'è che come necessaria all'uomo la fatica fu considerata dagli stessi pagani filosofi. Essi la consigliavano anche a chi non ne ha bisogno per vivere. La fatica è dunque utile per l'anima, cooperando a perfezionare lo spirito, e anche a dargli una qualche allegria, mentre l'ozio non dà che noia; è utile al corpo, perchè, quantunque faccia invecchiare più presto per una parte, fa riacquistare con usura questa perdita dall'altra, impedendo la corruzione degli umori e quelle passioni che sono micidiali per l'anima e per il corpo ad un tempo. Il compenso supera dunque il dispendio: è più dannosa la corruzione che importa l'ozio di quello che la stanchezza importata dalla fatica; ed è migliore l'incorruttibilità arrecata dalla fatica del riposo concesso dall'ozio. Lo stato in cui l'incorruttibilità e il riposo fossero insieme uniti era solo fatto per l'uomo innocente, ed ora è impossibile.

L'obbligo del lavorare serve anche a stabilire tra gli uomini un vivo commercio, un'armonia, uno spirito di società. Se gli uomini fossero in ozio, quale società esisterebbe tra di essi? Società di piaceri: ma la noia sottentrerebbe ben tosto; le risse s'eleverebbero, e ad ogni punto la società si sciorrebbe, benchè per quindi rinascere. Al contrario, vedendo gli uomini essere necessario per la lor vita il lavorare, ci si aiutano a vicenda e formano una società armoniosa e stabile, perchè stabile è il bisogno che la produce. Ecco un altro buon effetto

dell'obbligo del lavorare. Tal obbligo, in generale, è per tutti, null'uomo escluso. Così un equilibrio, un'eguaglianza naturale vien posta tra gli uomini, per cui gli uni dagli altri dipendono. Travagliano il contadino e il magistrato, ed a vicenda sono utili gli uni agli altri; travagliano il sovrano ed i sudditi, e non meno che quegli a questi, questi a quegli son necessari; imperciocchè che cosa sarebbe mai un re senza sudditi, o con sudditi che per lui non s'adoprassero, che non l'ubbidissero, che non servissero a lui? In tal guisa s'induce nella società quell'uguaglianza che è possibile. Ecco un altro bene dell'obbligo universale del lavorare.

Al sesso maschile fu da Dio dato specialmente l'obbligo di lavorare la terra per procacciare il pane a sè ed alla famiglia col sudore della sua fronte. Questa pena attaccata al matrimonio rende gli uomini più guardinghi e prudenti nell'abbracciare un tale stato; raffrena in essi gli impeti della concupiscenza. Se non fosse di ciò, il matrimonio non sarebbe che una via di diletto, in cui gli uomini si perderebbero. Pel medesimo fine Dio diè alla donna la pena di partorir con dolori. Così i dolori del parto servono a moderare il diletto della concezione nella donna, siccome le fatiche dell'educazione valgono a moderare la voluttà della generazione nell'uomo. Ecco ottimi fini di tali pene date al genere umano da Dio.

La pena della morte è la più grande; eppure si vedrà che ad un tempo essa è la più a noi veramente vantaggiosa. Perciocchè:

1° Se l'uomo non sapesse che ha da morire, se non morisse, qual vasta carriera non sarebbe aperta ai misfatti? Gli uomini prima del diluvio avevano pur già la dura condizione del morire; eppure, perchè la loro vita durava de' secoli, il pensier della morte, benchè questa fosse infallibile, faceva sì poca impressione su di essi, che la corruzione fu sì grande e sì universale che Dio, per torla, inondò tutta la terra ed accorciò l'umana vita. Ma anche da poi che fu accorciata sino ai nostri giorni, quanti non sono que' miserabili i quali, a guisa dei bruti, privi d'intendimento, vivono come se non avessero mai da morire! Se la cecità dell'uomo e la sua corruzione è cotanta che colla morte sì vicina si dia pur tanto all'iniquità, si arguisca quanto mai sarebbe il regno di questa sopra la terra se ogni morte ne fosse sbandita. La concupiscenza, le passioni,

la carne hanno sopra di noi un impero sì tirannico e forte, e lo spirito è sì debole, che il pensier della morte molte volte non può se non poco moderarne l'impeto.

2° Dappoichè abbiamo peccato, noi e tutta la natura è corrotta. Non siamo più che viaggiatori sopra la terra: la nostra patria è il cielo. Al cielo debbono tendere tutti i nostri desiderii, i nostri voti, le nostre mire. Ma, se fossimo immortali, chi oserebbe dalla nostra corruzione sperar tal cosa? lo lo ripeto: se, quantunque la terribil morte continuamente ne si affacci e ne sia tanto vicina, e ne tolga dagli occhi i nostri più cari, e la vediamo mietere le città, le provincie, i regni, cambiare le generazioni, giungere non meno inesorabile alla capanna che ai troni; se, in una parola, quantunque tutto questo l'aspetto terribile di morte ci ponga dinanzi, noi tanto siamo attaccati a questa terra, e tanto mal volontieri ce ne stacchiamo, che sarebbe mai se vita immortale quanto essa terra ci avremmo?

3° Non v'ha assurdo maggiore del dire che ora fosse congruo agli uomini l'aver vita perenne sulla terra. Il libertino e l'empio possono solo desiderarlo; ma l'anima di ogni buono a un tal pensier si solleva. *Virtus laudatur et alget:* il vizio regna, l'iniquità trionfa: miserabile la condizione dell'uomo se dovesse sempre vivere! Allora sì che gl'increduli non avrebbero tanto torto di chiamar la religione un nome vano, e di battere la via del vizio.

In una parola tutte le pene date all'uomo peccatore da Dio sulla terra mostrano, unitamente alla giustizia, la divina bontà. Esse, anche considerandole umanamente, servono a rendere meno infelice l'uomo sopra la terra, come abbiam dimostrato; ma sopratutto poi ne mostra il grande vantaggio il fine di esse soprannaturale, quello cioè di staccare il cuore degli uomini da questa terra e da' suoi beni, ed innalzarlo alla patria celeste. Questo è il maggior bene che possiam quaggiù conseguire, e le pene temporali ci preparan la via.

Le pene temporali sono impropriamente dunque dette pene: non son pene vendicative, ma pene medicinali; non son pene inflitte solo per allontanare gli altri dal male, come quelle per lo più dell'umana giustizia, ma pene per correggere que' medesimi in cui si infliggono; non son pene di un giudice giusto e severo, ma correggimenti di un padre amorevole e misericordioso.

LA RELIGIONE È LA SOLA SCIENZA UTILE ANZI NECESSARIA PER L'UOMO.

La scienza sola utile anzi necessaria per l'uomo è quella della religione; perciò Dio diè all'uomo tutti i mezzi necessari per possederla a fondo e giungerne alla certezza. Ciò provai altre volte. Qui aggiungo che a tutte quelle prove le più popolari che invincibilmente la verità ne dimostrano si deve aggiungere la fede, cioè quel dono soprannaturale per mezzo di cui crediamo fermamente le verità rivelate. Le ignoranze, le oscurità, i misteri, le ansietà, i dubbi, tutto svanisce al cospetto della fede; non v'ha sofisma che distrugger la possa. Che esista il comprova l'esperienza, che ce ne dà un esempio in una moltitudine di anime rozze e quasi imbecilli secondo la carne, che pur serbano vivida la credenza delle verità della loro religione contro le maggiori lusinghe del secolo, lusinghe a cui, d'altra parte, molte volte gli umani detti non resistono. Ecco il divario tra la scienza umana e la divina. La scienza umana è versatile, volubile, piena di oscurità, di ambiguità, di dubbi, soggetta a mille mutazioni. La scienza divina è vera, certa, chiara, immutabile come Dio, che perciò è il vero sole della verità.

L'uomo però è incapace di possedere questa scienza com'è in Dio, perchè sorpassa la sua natura; laonde per lui anche in essa vi son de' misteri. Ma se non può conseguirne la piena intelligenza, Dio dà a' suoi eletti il vantaggio di essa maggiore, che è quello della certezza nel dono soprannaturale della fede. Dico il vantaggio maggiore, imperciocchè, per qual fine mai gli umani saggi vonno conseguir piena intelligenza delle loro dottrine, se non per conseguirne piena certezza? La certezza è dunque l'ultimo fine di ogni umana scienza, il suo supremo vantaggio. Umanamente non si può avere senza dell'intelligenza; ma nella religione Dio la dà pienamente senza dar pienamente questa all'uomo, perchè di questa incapace. Si credono allora i misteri senza intenderli; ma si credono con non minore certezza che quando s'intendessero. Come può mai darsi credenza di cose che non s'intendono? Questo è certamente un prodigio di Dio a favore de' suoi eletti, prodigio che dimostra la verità di quella religione in di cui grazia da Dio si opera.

Ma se se ne vuole un esempio, s'abbia nei filosofici assiomi. Chi mi prova che questo assioma due e due fan quattro sia

verace, come io lo sento in me, se non questo mio stesso sentimento che evidenza appello? Su che poi si fonda questa evidenza se non sopra di se medesima? E chi la fabbricò se non Dio? Lo stesso si dica della fede. La fede è l'evidenza soprannaturale della religione. Tra la fede e l'evidenza umana passa questo divario, che questa si aggira su di assiomi naturali, e quella su di verità rivelate da Dio. Ma quello che rende entrambe ugualmente certe si è lo stesso, cioè l'intimo senso, la voce di essa evidenza, di essa fede medesima, voce che non può venir se non da Dio.

La fede dunque è nella scienza soprannaturale (1) della religione ciò che l'evidenza nelle discipline umane. Onde questo solo basterebbe per rispondere a parecchie obbiezioni di Rousseau, e di parecchi altri falsi filosofi e deisti, e per far vedere che la scienza della religione è fornita di tutto quello che fa d'uopo per renderla certa, inconcussa, e renderne capaci tutti gli uomini.

Ma non è così delle altre umane scienze: segno questo che Dio non vuole che le coltiviamo per se medesime. Dico *per se medesime;* imperciocchè possonsi, anzi debbonsi coltivare in quanto inservono alla scienza della religione; ed allora esse non sono vane, e possiamo in esse conseguire certezza. Così, per esempio, nella filosofia, per quanto essa serve alla religione, abbiamo l'evidenza, i buoni ragionamenti e l'esperienza, tre fonti che producono la certezza. Ma poichè la filosofia si disvia dal suo scopo, e, invece di contentarsi di servire alla religione, vuole erigersi in disciplina primaria, e dalla religione isolata, e con altro scopo, questi tre fonti della certezza mancano allora per essa.

Così, per esempio, allorchè la metafisica si perde in inutili quistioni non atte ad altro che a pascere l'umana curiosità, si trova nelle tenebre, ogni *evidenza* cessando.

Il *ragionamento* neppur vale, perchè, mancando i principii evidenti, non si può più fondare se non sopra ipotesi ed immaginarie astrazioni; onde sogliono risultare de' ragionamenti contraddittorii, di cui gli uni però valgono quanto gli altri, cioè sono tutti ugualmente cattivi.

(1) Per iscienza soprannaturale della religione intendo quella di cui qualunque uomo purchè pio è capace: non parlo della scienza umana della religione, quella cioè di cui son solo capaci i dotti.

Finalmente non val l'*esperienza*, come quella che illude e che è impossibile le molte volte. Illude: infatti un'esperienza è combattuta da un'altra; le esperienze del secol passato sono rese vane da quelle del presente, e quelle del presente lo saranno da quelle del futuro, e così via via. Ond'è che le discipline fisiche non sono che progressive, onde impropriamente si appellano scienze; giacchè scienza propriamente detta è sol quella che si fonda su de' principii evidenti, immutabili. È molte volte impossibile: quante mai sono le scienze che conseguir da noi non si possono per l'impossibilità dell'esperienza? Bernardino di San Pietro nel suo primo studio mostra come per tal ragione la scienza della natura non si può conseguire da noi se non in qualche sua particella. Così, per esempio, quella scienza che descrive le società di ciascuna specie di animali in particolare, le relazioni de' suoi individui tra di sè, di tale specie con tutte le altre, di tutti gli animali colle piante, e con tutto il restante della natura, non è vero che non può mai conseguirsi per impossibilità delle esperienze che abbisognerebbono; impossibilità che deriva sì dalla vastità di tal campo e dalla brevità del tempo della nostra vita, come dal difetto d'istrumenti, di sagacità, di agio per farle.

DIVERSITÀ DE' VIZI.

Tra i vizi ve n'hanno alcuni che sono vili e da evitarsi perfino agli occhi del mondo; onde il mondano che d'essi è schiavo li commette in segreto. Ma havvene di un'altra sorta che tenuti sono come sublimi e orrevoli per chi li commette. Avuto per tale è, a cagion d'esempio, molte volte l'orgoglio, ed anche la vendetta talora. Se ben si considera, si vedrà che questi vizi, tenuti per vili dal mondo stesso, sono onninamente cattivi, invecechè in quelli dell'altra sorte v'ha qualche cosa di buono. L'uomo è un misto di natura incorrotta e di natura contaminata; onde, seguitando l'impulso di amendue, non può amare nè ciò che è interamente buono, nè quello che interamente è cattivo, ma si tiene nel mezzo, ed a quello che è in parte buono, in parte malvagio, appiglia l'affetto suo. Tale è la sorte del mondo, specchio limpidissimo di quello che un tempo era l'uomo, e di quello che adesso è. Dà il nome d'eroismo e di virtù a certe

azioni per una parte non indegne dell'uomo innocente, ma per l'altra degne di lui contaminato: odio generoso, vendetta, suicidio, andacia, pervicacia, amore, e simili veementi passioni che mostrano in noi il re della natura e l'immagine di Dio, ma traviata, sono da lui poste in teatro e messe dentro ad un'anima grande. Tanto la cecità stessa dei principi del mondo fa vedere che ai loro occhi non è sconosciuta la luce!

IL VERO AMORE È SOLO L'AMORE DI DIO.

Pascal aveva già osservato come l'uomo non ama mai l'individual persona di un altro uomo, ma semplicemente le sue spirituali o corporee qualità. Spogliate l'oggetto amato di queste, ed avrete in uno spogliato l'amante dell'amor suo. Ora questa osservazione ci vale a far conoscere come l'amore dell'uomo non è vero amore, ma n'è solo un'ombra, e il vero amore è sol l'amor di Dio. Noi infatti, quando amiamo un nostro simile, lo amiamo perchè è fornito di varie qualità a noi gradite, delle quali, potendo venir privo, può finire il nostro amore. Così pure, quando amiamo Dio, l'amiamo perchè è sapiente, buono, giusto, provvido, perfetto: ma questi attributi sono inseparabili da Dio, anzi, per parlare più propriamente, sono Dio stesso, onde noi, amandoli, amiamo la sostanza stessa di Dio; e l'amor nostro è un vero amore, si aggira sopra la divina sostanza, ed eterno è quanto lui.

OGNI SCIENZA INUTILE DEE SBANDIRSI DALLA SOCIETÀ, E QUELLA È SCIENZA INUTILE CHE NON INFLUISCE SUL PRATICO VIVERE DEGLI UOMINI.

Per mezzo dell'intelletto noi comunichiamo colla sfera a noi superiore, che è quella della verità increata e di Dio, e colla sfera a noi inferiore, cioè col visibile universo. Ma tutte queste nostre relazioni lascierebbero inerte l'anima nostra se solamente all'intelletto si riferissero: Dio la dotò ancora di volontà, perchè potesse essere feconda ed atta, valendosi delle cognizioni dell'intelletto, a creare delle operazioni. Siccome la volontà sarebbe o nulla o perversa se l'intelletto non le presiedesse, l'intelletto

rimarrebbe sterile ed infruttuoso se la volontà non desse la vita alle di lui concezioni. Le azioni sono la prole dell'intelletto e della volontà uniti in coniugio.

L'intelletto perciò sempre si deve ordinare al buon indirizzo della volontà, siccome la volontà deve seguire la norma portagli dall'intelletto. La scienza è propria dell'intelletto; l'azione è propria della volontà; ma la sapienza è un prodotto di amendue. La prima perfeziona l'intelletto, la seconda la volontà; ma la sola sapienza perfeziona l'uomo.

Tutto deve tendere al perfezionamento dell'uomo. Siccome perfezionando le parti il tutto si perfeziona, si devono perfezionare tutte le umane facoltà per il benessere di tutto l'uomo. Ma se i parziali perfezionamenti non concorrono al perfezionamento del tutto sono inutili, anzi dannosi, come quelli che usurpano il tempo ed il luogo ai veraci e vantaggiosi. La scienza perciò è vana se non concorre a perfezionare la volontà; le azioni sono vane se perfezionate non vengono dalla scienza.

Ecco perciò come evidentemente si vede la verità del general mio principio: che ogni scienza inutile si deve sbandire dalla società; e che quella è scienza inutile che non influisce sul pratico viver degli uomini.

DELL'EMULAZIONE.

L'emulazione sì tra individuo ed individuo, come tra una nazione e l'altra, è necessaria, dice il filosofo del mondo: toglietela, e il fiore delle arti, delle lettere e delle scienze verrà estinto. Consultate gli annali dello spirito umano, vedrete che i suoi capi d'opera furono prodotto egualmente dell'emulazione che dell'ingegno; questo senza di quello non basta; è un terreno fertile per se stesso, ma sterile ad un tempo, perchè non irrigato da vena di acqua fecondatrice.

Io non negherò queste verità, che certamente avviliscono il genere umano, mostrando nelle più belle opere sue il prodotto non della pace e della fraterna amicizia, ma dell'invidia e delle gare. Pur troppo io ci leggo il marchio di quell'original corruzione che unisce in noi, con una contraddizione sì sorprendente, il più grande misto di parvità e di grandezza, e non consola l'osservatore de' suoi progressi con un bene se non

rattristandolo col mostrargli dallato un male che o 'l produce o ne siegue.

Guai a noi però se qualche rimedio a tanta miseria non fosse. L'umana filosofia non lo dà, nè lo diede mai certamente: i filosofi stessi lo dicono, e noi il veggiamo. Dove dunque cercarlo? Nel vincolo degli uomini col cielo cercar si deve, nella religione. Essa è il farmaco onnipotente di que' mali che il mondo reputa incurabili. Accorra essa al nostr'uopo, animi i cuori di quella carità universale che fa vedere in tutti gli uomini di qualunque età, sesso, indole, tempo, luogo e condizione, i nostri fratelli in Gesù Cristo, fratelli a noi legati col vincolo più forte e più perenne di quello del sangue, col vincolo della grazia, della redenzione di un Dio; regni in noi questa virtù preziosa, e i suoi frutti faranno ben veder chiaro che le virtù del mondo prodotte da' suoi mezzi viziosi ed imperfetti non sono che ombre di virtù allato di quelle che la religione partorisce con mezzi tutti nobili, tutti grandi, tutti divini. Fortunatamente gl'increduli non posson tacciare una tal religione e il suo adattamento agli uomini, e i suoi mirabili effetti di cosa impossibile, di chimera.

L'esperienza ha fatto vedere che l'uomo, misero com'è, da un tocco di quella grazia che la vera religione con seco apporta è trasformato tutto in altr'uomo da quel di prima; ha fatto scorgere che, mentre l'umana filosofia non presenta che scienziati, artisti, letterati, guerrieri, savii, conquistatori, mercanti più l'umana gloria che altro coi loro travagli e sudori, epperciò fondanti ciascun di loro la propria sulla rovina; almeno sul denigramento di quella di altrui la religione porge l'esempio veramente nuovo di una folla di uomini semplici ed umili, ma unitamente sublimi e prodigiosi, che, mossi solo della cristiana carità senza curare della fama del loro nome, s'esposero ai travagli i più lunghi, i più duri, i più difficili che l'uomo abbia mai intrapreso, ed infaticabilmente li proseguirono sino al termine della loro carriera a favore dei vantaggi dell'umanità, e non della propria fama, facendo de' popoli i più selvatichi, feroci e scostumati i più dolci, moderati e casti cristiani.

Ecco i belli disegni che la religione presenta e che ha egregiamente effettuato, non essendo i suoi come i progetti degli umani filosofi, nati e consumati in un pacifico gabinetto non con altro effetto che la falsa e caduca gloria di chi li compose,

ma concepiti in un cuore caritatevole e posti ad esecuzione col miglioramento del genere umano. Quanto le storie ci dicono basta per dimostrare che, se tali effetti non furono e non sono quanto il potrebbero perenni e universali, non è già per essere immaginari ed inetti alla pratica, ma bensì per la colpa dei corrotti governi non ad altro aspiranti che agli utili profani del tempo.

La carità cristiana insegnata del vangelo si estende a tutti gli uomini. Anche il deista, purchè sia di buona fede, deve scorgere questa grande verità. Quantunque egli non ammetta in Cristo che un uomo, sarà costretto a mettere una grande differenza tra lui e gli altri uomini (1); e se in Solone vedrà il legislator degli Ateniesi, in Licurgo quello de' Lacedemoni, in Numa Pompilio quel de' Romani, dovrà necessariamente scorgere in Gesù Cristo il legislatore non di una nazione particolare, ma di tutto il genere umano.

L'INCREDULITÀ EFFETTO DEL PECCATO ORIGINALE.

L'uomo porta con seco un cotal senso inesplicabile d'incredulità che è veramente un effetto del dominio de' sensi sull'anima prodotto dal peccato originale. Questo è uno de' tasti i più reconditi del cuore umano, ma uno de' più importanti a disvolgersi. Noi siamo da una certa qual inclinazione interiore, che non saprei nemmeno ben dire dove risieda, spinti a dubitare di tutto quello che attualmente sotto de' sensi non cade. Non è perciò un tal dubbio in molte cose positive, essendochè molte volte è così palpabilmente assurdo, che la ragione la più grossolana il rigetta; nondimeno una qualche inclinazione ad esso sempre regna. Così nessuno dubita del passato, che stato sia quello, di che chiaramente ricordarsi; nulladimeno basta che ognuno sopra di sè mediti alquanto per ritrovare in sè una voce che gli va susurrando de' principii oscuri di dubbio su tutt'altro che sul presente. Un tal dubbio io credo che sia un effetto del gran dominio che hanno i sensi sull'uomo corrotto.

L'immaginazione, sia pur viva, non può mai equivalere alla sensazione degli oggetti presenti; l'anima, soggiogata da questa, è meno sensibile a quella; epperciò, portando la sua fede sopra

(1) Quante volte lo stesso Rousseau confessò, anzi espresse eloquentemente una tal verità!

l'una, negala quasi all'altra. Perciò volgarmente si suol dire che i piaceri, i dolori preteriti, tutto il passato è come un sogno. E questa spezie d'incredulità di ciò che è arrivato si estende ancora a ciò che deve arrivare, ed allora si chiama diffidenza. La ragione rigetta questa diffidenza le molte volte come assurda; nulladimeno essa non cessa di farsi sentire. Io mi ricordo che già da fanciullo nelle lunghe nebulose serate vernali pareami impossibile che in altra stagione nelle medesime ore splendesse il più bel sole. Così, meditando sull'avvenire e sopra se stesso, si troverà una certa qual diffidenza delle cose, del cui futuro arrivo si è più certo. Quest'inclinazione al dubbio sulle cose le più certe, perchè non presenti, serve di spiegazione e di confutazione dell'incredulità intorno alle verità della religione.

La prima sorgente dell'incredulità è tal nostra inclinazione a dubitare di tutto ciò che è alquanto astratto e remoto. Pare che lo siano i sofismi del nostro intendimento, ma nol sono; questi sofismi non ne sono che un seguito. L'anima è portata a dubitare di tutto ciò che non è attuale e sensibile; la ragione si oppone a una tal tendenza; il dubbio, per restar vincitore, va cercando de' sofismi per tentar di sedur la ragione o almeno di farla tacere. Noi così portiamo in noi la sorgente dell'incredulità; epperciò è meritoria la fede. Così viene spiegata dalla nostra inclinazione a dubitare di tutto ciò che non è attualmente sensibile l'incredulità intorno alle cose di religione; di più viene confutata. Siccome in fatti sarebbe uno sciocco sragionamento il dubitare del passato e dell'avvenire intorno alle cose le più certe della vita fondati su quel dubbio, così è irragionevole il dubitare, condotti dal medesimo dubbio, delle verità religiose.

L'origine infatti dell'una e dell'altra incredulità, come dissi, è la stessa. Per convincersene basta interrogare l'incredulo. Chiediamogli, per esempio, se v'ha una vita futura; esso lo niega: dunque, dopo morte, l'uomo tutto verrà annientato: o l'uno o l'altro deve esser certo. Eppure io scommetto che l'incredulo non dubiterà meno dell'annientamento che della vita futura; l'uno e l'altro gli pare impossibile, come stati troppo alieni da quello in cui è presente. Noi non possiamo infatti farsi un'idea viva d'un'esistenza in un altro mondo, e tampoco dell'annientamento, siccome mentre siamo nelle tenebre non possiamo farci un'idea viva della luce, nè essendo nella luce, un'idea viva delle tenebre. Ecco come tutto si riduce al principio di

dubbio e d'incredulità che portiamo in noi stessi riguardo a tutto ciò che non ci cade attualmente sotto i sensi. Si vede dunque qual caso far si debba di un'incredulità che deriva da un sì frivol principio.

Di più: anche in quelli che hanno con una cieca e religiosa fede vinto ogni pensiero d'incredulità regna sempre un certo quale istinto che porta alla medesima, da non potersi estimare. Il maggior numero de' credenti non si prende a cuore di soffocar quest'istinto, e da ciò nasce la contraddizione che mostra in molte persone il contrasto di opere non coerenti alla lor fede. Una tal discordanza si suol dagl'increduli proclamare come un difetto della fede; dai credenti, comunemente, come un effetto delle passioni che strascinano l'uomo ad agire in guisa diversa e contraria a quello che crede. Io concedo che non sia impossibile la cosa in quest'ultima guisa, e che sia anche talvolta; ma, per lo più, io attribuirei l'insufficienza di una tal morta fede al suo difetto medesimo, al non escludere affatto dessa quel sentimento d'incredulità intorno a tutto ciò che cade sotto de' sensi, cui l'uomo arreca con se stesso. Si crede di veramente credere; ma questa è un'illusione dell'amor proprio, della presunzione. Non crede veramente a una vita futura colui che opera come se non esistesse; la vera fede esclude affatto una tale incredulità, siccome un contrario intero escinde tutto l'altro contrario. Se però può la fede verace far che il sentimento dell'incredulità non agisca, nol può perciò torre interamente, venendo lasciato per esercir l'uomo. Così il più intenso fedele, se ben non bada, non lascia di quando in quando sentirsi adescato ad agire come se non avesse fede in una vita futura. Ecco misero effetto della corruzion primitiva!

LA RELIGIONE DEL VANGELO SOLA MADRE DELLA VERA VIRTÙ.

La religion sola, e la religione del vangelo è la sola che si meriti il nome di religione (1), può raffermare ed elevare al

(1) Mi cade qui in mente una locuzione contraddittoria di cui è indispensabile molte fiate il valersi, quella cioè di *religione falsa*. Pure di tali improprietà di linguaggio non v'ha linguaggio che vada esente, non essendovi linguaggio perfetto. Anzi credo che un tal vizio stia ancor più nel nostro modo di concepire i ragionamenti, il quale regola quello di esprimerli.

grado di vere, salde e costanti virtù que' moti e quelle affezioni che vengono da una pura coscienza ispirate. Altrimenti non possono sussistere; e le molte volte fiori sì belli dell'immortale istinto del nostro cuore si appassiscono ben tosto prima di produrre alcun frutto. Quel principio medesimo da cui hanno origine serve a distruggerli, se non accorre tosto un più saldo sostegno a conservarli; contraddizione funesta per l'empio, ma ammirabile per quegli che se ne vale a dedurne la necessità d'una religione. Non basta che in nostro cuore ne suggerisca il bene e ne dica: soccorri quel povero, conserva il segreto dell'amico, difendi la vedova, sii grato al tuo benefattore; tali suggerimenti sono belli e buoni, come quelli che non sono altro che il sentimento innato della virtù, mediante cui, senza pericolo di confusione, la distinguiamo dal vizio; ma la fede deve far sentir la sua voce ed esser come il legislatore od il principe, che dà il valore di legge sovrana ed irrefragabile col proprio voto agli unanimi suffragi del popolo. In tal guisa non si ha più a temere verun incontro, circostanza veruna, in cui abbia da temere di venire obbliata la più rigida virtù.

Chi opera solo perchè il cuore gliel dice, a quanti errori, a quanti abbagli, ancorchè seguiti sempre il dettame del cuore, non è mai sottoposto? La prima viva voce del cuore non inganna certamente mai; ma quante volte questa voce del cuore pare che sia interamente estinta, e non esista più affatto! Quante volte le passioni non la fanno tacere! Quante volte le stesse non le danno ai nostri proprii occhi il color di un fantasma!

Finalmente, se noi vivessimo tra uomini cui il mal far fosse ignoto, potrebbe forse valer sola la voce del cuore; ma gli uomini in mezzo a cui meniamo la vita sono in gran copia iniqui, vili, finti, inumani, traditori, e rendono ben tosto la voce e il diletto della coscienza nel ben operare inefficace. Un giovane che non conosca ancora la corruzione del mondo, ei porta un cuore amante degli uomini e vivamente spirante le virtù più ingenue e più belle; ma aspettate col tempo (e non dovrà esser molto) che, amando, venga dall'amico tradito; beneficando, con vile ingratitudine corrisposto; l'anima sua da un tal procedere verrà tutta sconvolta, l'odio o l'indifferenza almeno succederà all'amore; ed io sostengo che, se la religione non verrà a fargli scorgere come un dovere ciò che come un diletto accennavagli dianzi il suo cuore, non dico che diventi vizioso, ma che la

virtù perderà per lui i suoi pregi, ed ei cesserà d'essere un vero eroe. Checchè si dica, il vangelo solo può dare il vero eroismo; e, quand'anche si ricorresse a dire che la virtù praticata in qualunque più ingrata circostanza è sempre dilettevole, io dirò sempre che in molte circostanze tal diletto è così recondito e sfugge tanto al comun nostro sapere, e per venirlo a gustare bisogna talmente combattere le proprie tendenze, che, senza una fede che lo illumini ed una carità che lo infiammi, l'uomo non ci è mai giunto, nè ci potrà giunger giammai.

DELL'APPARENZA E DELL'EVIDENZA NELLE SCIENZE.

L'apparenza nelle scienze matematiche e filosofiche è l'evidenza, e per conseguente la verità; nelle scienze fisiche non è che inganno, che falsità. Questo è un grande argomento per provar che queste ultime sono fuori del dominio dell'uomo, e tutto al più non può che gustarle, mentre bisogna essere malizioso, sospettoso, temer sempre inganni, e dubitare, per così dire, di tutto ciò che si tocca per conseguirle. Non si può esser semplice, se si vuol essere buon naturalista; onde il profondo studio della natura (1) (contraddizione lagrimevole invero)

(1) Parlo qui dello studio astratto, intellettuale, secco della natura, proprio de' nostri tempi. Del resto lo studio della stessa sentimentale, che risiede nel cuore e che empie di caldo entusiasmo l'anima che lo nutre, e lo eleva alle idee ed ai sentimenti religiosi e morali, nasce e fiorisce tutto diversamente; ma bisogna convenire che si può possedere perfettamente un tale studio ed essere pessimo naturalista, siccome il miglior naturalista può interamente ignorarlo, anzi lo dee quasi ignorare. Un semplice villano è profondo in un tale studio, nel mentre che, contemplando l'universo, si alza al sentimento di un Dio e nuota nelle morali idee che un tal sentimento produce; eppure un tal villano prende forse le stelle per tanti chiovi d'oro attaccati al firmamento; reputa un assurdo gli antipodi, se pur ci pensa; crede che l'odor della rosa non è ne' nervi delle sue nari, ma nel fiore da cui esala, ecc.; insomma non ha la menoma ombra di una fisica trascendentale. Dall'altra parte datemi il più perito naturalista che legga nella natura un mondo di meraviglie invisibili a tutti altri occhi che a' suoi, io vi chieggo se conosce in questo studio quello del sentimento, e se, investigando la natura, s'innalza all'Autor suo. Costa veramente il dirlo, ma per lo più questo naturalista è lungi da tutto questo, non legge nella natura che un puro caso, una pretta mec-

non potè mai fiorire se non ne' secoli maliziosi e raffinati. Lo stesso dicasi ancora di molte inutili speculazioni de' matematici e de' filosofi. Chi ben questo consideri si verrà a tediare ben tosto nel cuor suo di ogni studio *trascendentale*, checchè saper voglia una curiosa e petulante ragione. Kant scoperse una grande verità nella sua filosofia trascendentale; ma una verità umiliante e dolorosa per chi ci medita sopra. Dovere infatti dubitare di tutto ciò che più chiaramente veggiamo coi nostri sensi e che pare più verosimile; dover credere che tutte le forme del nostro intelletto non sono che in esso; che i colori, i suoni, i sapori non esistono ne' corpi; che la terra è mobile, e fermo il sole; che il sugo nutritivo delle piante è in sè tutto il medesimo e diversificato solo da' diversi organi, ecc. (1), è una cosa ben dura, e che nel mettere a tortura il nostro intelletto mortifica terribilmente il nostro cuore.

UTILITÀ DI UN TRASCENDENTALISMO MODERATO NELLA FILOSOFIA, NELLE BELLE ARTI, LE LETTERE E LE SCIENZE.

Convien confessare che un trascendentalismo moderato è di un grand'utile nella filosofia, ed in tutte le belle arti, le lettere e le scienze. L'universo è composto di tante unità morali (2), di tanti individui, ciascheduno de' quali ha la sua special forma e modo di esistere sì relativo che assoluto; laonde, se a ciascuno di essi venisse dato il ragionamento, ognuno avrebbe

canica, e per lo meno è scettico, se non è ateo. Veggasi da questo quanto sia utile la filosofia, la fisica *trascendentale* alla società, alla religione, ai costumi.

(1) Leggasi il Bonnet nella *Contemplation de la nature*; ivi si vede come il trascendentalismo entra pure nelle piante, giacchè il sugo che queste traggon dalla terra è tutto lo stesso, ma è diversificato dai varii organi. — Lo stesso osservava il Villey riguardo allo stomaco umano, il quale fa la digestione non già solo separando le diverse qualità del cibo, ma bensì mescolandoci assieme una nuova qualità derivante dall'elaborazione, ecc.. — Perciò se le piante e lo stomaco avessero il pensiero ed il sentimento si crederebbono che i loro sughi nutritivi sono in realtà tali quali essi li fanno, e darebbero loro per obbiettiva quella realtà che non è che subbiettiva. Ecco il caso in cui siamo noi secondo il *trascendentalismo* di Kant.

(2) Dico *unità morali* perchè non si creda che io parli di monadi, chè io non li ammetto.

una foggia di vedere tutta propria di lui, imprimendo il carattere della sua cognizione a tutti gli oggetti su cui si raggirerebbe.

Così, concedendo per un momento un qualche ragionamento alle bestie, l'elefante dovrà ragionare in una guisa tutta diversa di quello che la formica, perchè l'organo della sua cognizione è d'una costituzione diversa. All'uomo, per esempio, sfuggon l'infinito in picciolo e l'infinito in grande, quantunque matematicamente provi di quello l'esistenza, di questo almeno la possibilità; nulla di meno l'infinito in picciolo pare a lui che confini col niente, tuttochè ne sia infinitamente lontano (ogni essere infatti è infinitamente lontano dal non essere), e ripugnagli lo scorgere in un granello di sabbia un mondo di corpi, anzi un infinito intero. Ma se si suppone che l'insetto il più picciolo e quasi impercettibile, che il pellicello ragioni, e, ragionando, passeggi col pensier suo sugli oggetti che lo circondano, un altro infinito, che noi non possiamo asseguire, gli si apre sotto degli occhi, e l'animaluzzo che vive nascosto nella corolla de' fiori non vede meno grande la stanza in cui abita di quello che noi un vasto e superbo padiglione; il nettario è per esso un fiume di ambrosia e di profumi, dice Bernardino di S. Pietro, il pistillo un obelisco magnifico.

Ciò che è per noi parvità diventa per esso grandezza; e parvità è per esso quello che per noi non è già più percettibile. Anch'esso vede, o almeno si può immaginare nel suo mondo, de' rispettivi insetti; e questi insetti sono a lor volta gli abitatori di un altro mondo non dissimile in sostanza da' precedenti, ed invisibile a tutt'altri che ad essi. Le stesse meraviglie, che possono vedersi pure nell'infinito in grande, attestano che ogni genere d'individuo avendo una maniera, una forma di essere propria, hanno, se ragionano, una lor propria cognizione trascendentale; e se le piante e gli animali ragionassero e potessero scrivere ciascheduno di essi la propria filosofia, non ve ne sarebbon due simili, e il loro contrasto sarebbe sì sorprendente, ma sì adatto ai rispettivi autori ed alla loro visibile costituzione, che il solo vederlo dar potrebbe contezza dell'indole di quel genere di creatura a cui sarebbe spettante.

Ma non solamente ogni genere, ma di più ogni individuo ha la sua propria foggia trascendentale di vedere. Certamente la differenza non è più che picciola ed accidentale; però in qualche

grado esiste. Qual è infatti quell'uomo che veda le cose come le vede un altro? Ponete due uomini nello stesso caso, nelle circostanze medesime per quanto si può fare esteriormente, chiedete il loro sincero giudizio su di qualche cosa, ed io sostengo che non sarà uno, quantunque esteriormente lo sembrasse; una qualche tinta quasi impercettibile, una qualche modificazione li renderà necessariamente l'uno dall'altro distinti (1).

Qual è la causa di questo divario, se non che la natura saggia, e non mai nel creare inesausta, mette sempre un qualche caratteristico divario tra la costituzione delle due sue opere le più tra di sè somiglianti? Si pensa comunemente che la causa de' molti dispareri degli uomini siano le loro passioni, e che se ognuno aprisse per intero il cuor suo, scomparirebbero tutte le differenze; io concedo che in gran parte ciò sia vero; io concedo che in sostanza gli uomini in molte cose si uniscono ne' loro giudizi; ma nulla di meno è forza dire che non poche fiate sono in buona fede nel mentre che dissentono, e non vi ha materia su di cui due tra di essi sentano perfettamente lo stesso. Rousseau aveva già fatto una tale osservazione, parlando dell'inutilità delle prediche, ed io a lungo ne dissertai altre volte. Ora mi son convinto che quel suo proprio trascendentalismo che ogni uomo seco porta dalla nascita è la causa di tai sorprendenti fenomeni.

Dio solo è quegli che vede le cose in se stesse esenti da ogni trascendentalità; l'uomo e ogni creatura (salvo che le veda in Dio come i beati) ci mescola sempre qualche cosa del suo. Ma questa foggia di parlare è impropria. Diciam piuttosto

(1) Lo stesso uomo preso in due tempi, in due circostanze diverse, quanto mai diversamente s'avvolge intorno ai medesimi pensieri e mira i medesimi oggetti! — La bellezza è assoluta, ma il piacere con cui si gusta la bellezza è relativo. L'oggetto il più meschino che ne riesce indifferente tutto al più fu per noi fanciulli una sorgente di viva gioia Gli occhi dell'allegra gioventù abbelliscono tutto quello che vedono, e, come Mida, quel che toccano il fanno oro; ma quelli della maturità sono incapaci di sentir questo giubilo; chè gli oggetti che paion niente grati a questa, quella vivamente colpiscono. — Havvi perciò anche una specie di trascendentalismo che varia nella stessa persona secondo le varie circostanze.

La malinconia e tutte le malattie dell'anima, la pazzia stessa non ne sono un effetto? Il malinconico vede nero, e tutto nero, perfino gli oggetti i più belli; il matto non iscorge certe relazioni, dal difetto della quale osservanza deriva la sua pazzia.

che la cognizione di Dio è trascendentale per eccellenza; che Dio, essendo il creatore di tutto, creò tutto secondo l'archetipa immutabile idea che n'ha in sè; onde vede tutte le cose in se stesso. V'ha però una gran differenza tra il trascendentalismo di Dio e quello delle creature: il primo è perfezione, imperfezione è il secondo. Il trascendentalismo in Dio non fa già che Dio veda le cose diverse da quelle che sono, mentre Dio vede le cose in se stesso in quella archetipa idea che presiedette alla creazione, onde per lui i fenomeni ed i nomeni sono la stessa cosa: in una parola egli vede tutto perchè creò tutto, e creò tutto siccome già vedea tutto come possibile prima della creazione nell'archetipa idea che ne aveva ab eterno; invecechè l'uomo, non essendo il creatore di ciò che vede, vede il creato, ma non nella maniera propria di questo, bensì in quella propria di lui.

Il trascendentalismo è dunque una perfezione in Dio, un'imperfezione nell'uomo. Per via di esso, Dio vede i nomeni nei fenomeni; per via del medesimo, l'uomo scorge i fenomeni nel mentre che è cieco pe' nomeni.

Io sono però ben lungi dall'ammettere il trascendentalismo come Kant, e tampoco come Fichte più però di Kant conseguente. Due sono i trascendentalismi, l'uno *puro* od *assoluto*, l'altro *ipotetico*. Il primo dice che tutti gli oggetti della nostra cognizione sono meri fenomeni, e che ogni nomeno ci è ignoto. Tale è quello di Kant; ma invano ci si arrestò il filosofo di Conisberga; il ragionator conseguente va più avanti, e, secondo la predizione di Iacobi, nacque il trascendentalismo o, per dir meglio, l'idealismo di Fichte. L'altro trascendentalismo distingue le cognizioni evidenti dalle non evidenti, e la sostanza d'ogni cognizione da' suoi accidenti; e dice che, riguardo alle cognizioni evidenti, il nomeno come il fenomeno sono per noi, come per Dio, la stessa cosa (1) (onde, riguardo a queste cognizioni, la nostra scienza è vera, certa come quella di Dio); ma che, riguardo alle nostre cognizioni non evidenti, il trascendentalismo ha un gran luogo, e che ha anche un gran luogo non già riguardo alla sostanza, ma bensì riguardo agli accidenti delle stesse nozioni evidenti.

(1) Ciò si prova (come feci altrove) dall'intimo senso e dall'assurdità dello scetticismo in cui si rovina se si vuol quello negare.

DELLA CESSAZIONE DE' MIRACOLI, DELLE PROFEZIE NELLA CHIESA DI GESÙ CRISTO.

Quella sorta di pretesi filosofi che non ragiona, cioè gl'increduli, si lagna che presentemente i miracoli, le profezie, ecc., e tutti i mezzi straordinari di cui si valse Cristo ne' principii della sua religione per propagarla siano cessati. Questa obbiezione, che l'empietà vanta con un'aria di maligno trionfo, se può colpire uno spirito superficiale, da chi seriamente consideri la cosa verrà rintuzzata.

La soggezione dello spirito e del cuore a Dio, la fede e la carità sono i due perni su cui tutta si raggira la teorica e la pratica del cristianesimo. La carità è il sacrificio del cuore operato da una moral pura, ma contraria alle nostre prave tendenze; la fede è il sacrificio dello spirito prodotto da un complesso di dogmi sublimi, ma opposto all'orgoglio della nostra ragione, perchè oltrepassante i suoi limiti.

Ho già altrove osservato come nel cristianesimo v'ebbe sempre e v'ha quel tanto di argomenti di credenza che bastano per fondar la fede senza distruggerla. Tal era ne' primi tempi, com'è ne' nostri, quantunque diverse fossero da quelle che or sono le circostanze che la determinavano.

Se si facesse infatti un raffronto di tutti gli argomenti di credenza che v'aveano allora con quelli che sono presentemente, si vedrebbe un perfetto equilibrio. Esisteva allora sulla terra un Dio incarnato, e n'era recente la memoria; ma questo Dio incarnato avea tutto l'aspetto di un uomo, e ci voleva una gran fede per crederlo Dio. Presentemente le storie ci convincono fermamente dell'esistenza del Cristo, quantunque lontano da noi diciotto secoli; ma il gran quadro della religione si presenta a noi sotto degli occhi, e ne fa spiccare la verità. Miracoli si operavano allora; ma una nazione intera congiurava a chiamarli prestigi; nel mentre che Cristo risuscitava i morti, sè dava volontaria vittima alla morte; era pura la vita de' cristiani; ma il fervore d'una prima setta poteva farlo apparir come umano; tutto questo esercitava la fede. Presentemente non si vedono più miracoli; ma un miracolo ben più grande abbiamo dinanzi agli occhi, quello della invariabilità, della miracolosa propagazione, della perpetuità della fede e della chiesa, non ostante la corruzione de' cristiani stessi; miracolo che non aveano i primi

cristiani. Concludiamo dunque che gli argomenti di credenza furono sempre pe' cristiani gli stessi.

Un'altra grande prova di ciò, che non può sfuggire agli occhi i più rozzi, si è la storia dei nemici della religione. Principiando dalla sinagoga, dai farisei, dai Giuda, dai Simoni, dai Celsi, dai Porfiri, e da tutta la folla de' pagani miscredenti e degli eretici, ed andando fino ai sedicenti filosofi de' nostri tempi, la religione di Cristo ebbe a sostenere la guerra con acerrimi nemici. Segno questo evidente che sempre la religione di Cristo fu nemica dell'orgoglio della ragione, e richiedette, per esser creduta, lo sforzo generoso e soprannaturale della fede, di cui sono gl'increduli tutti acerrimi nemici.

DELLO STUDIO DELLA TEOLOGIA.

Si suol comunemente studiar la teologia come s'insegna nelle scuole sopra gli scritti degli scolastici e de' moderni, senza, fornito questo corso, darci più opera. Certamente il prendere in tal guisa i primi rudimenti della religione è il primo anzi unico mezzo che possa metter in via della teologica carriera. Ma fornisce qui forse l'arringo? Compongono essi cotali studi scolastici la scienza di un ministro dell'altare, o non ne sono più tosto che un vestibolo, che una semplice introduzione a studi più profondi e maturi? Non è punto sì facile il divenir buon teologo. La teologia scolastica si vuole insegnare agli ecclesiastici alunni per dar loro una precisa idea del sistema della religione nelle sue parti e nel suo tutto, onde mettere un cotal principio d'ordine nel loro capo, che valga a far loro entrare ne' penetrali della scienza senza pericolo, e tener fermo piede al vasto corso della medesima. Ma questa poi si vuol bevere ai proprii fonti, ai monumenti cioè di quella tradizione che e i dogmi espressi nella scrittura dichiara e gli altri immutabilmente insegna e conserva. E coloro tra gli scolastici che non frantesero la grandezza della religione per assoggettarla ad Aristotile, ma assoggettarono Aristotile ad essa, studiarono profondamente ne' concili, ne' padri e ne' decreti della chiesa, e ce lo attestano le opere del gran Tommaso di Aquino, di san Bonaventura e di tutti i loro più sani seguaci.

Oh! quanto più ammirabile, forte, sublime si scorge il sistema

della religione veggendolo da' suoi testimoni parlanti vivamente pennelleggiato! Quanto più ne spicca la maravigliosa unità dei suoi membri, la immutabilità de' suoi dogmi, la perpetuità della sua fede, la celeste armonia di tutte le sue parti! E si può senza tema ben dire che a colui che, dopo avere nelle scuole appresi i primi elementi della dottrina cristiana, si fa a studiarli nella vasta catena della tradizione, come un novello orizzonte della scienza gli s'appresenta; se alcune picciolezze degli scolastici (necessarie tuttavia a sapersi come in qualunque altra pur disciplina i primi suoi sorsi) gli aveano data un'idea alquanto minuziosa ed umana della religione, oh quanto egli allora si sganna! Egli allora scorge tutto il sublime della fede, la grandezza della chiesa, e più chiaro del sole l'*una fides* e l'*unum baptisma* (1) dell'apostolo delle genti; e non essendo altro la tradizione (2) che la storia o, per meglio dire, la permanenza immutabile de' dogmi, priva di successione, come quella dell'Essere eterno, posta a confronto del continuo avvolgersi, confondersi e variare del genere umano, riceve per essa l'argomento della moralità nella maggiore sua luce, supplendo alla sterilità della ragione la ricchezza dei fatti, e se la sua fede nei misteri incomprensibili della grazia, della trinità, dell'incarnazione era dianzi prodotta dall'ombra di una tradizione e dalle ricerche di una miserabil ragione, viene dal complesso della cristiana storia, cioè dalla tradizione resa mirabilmente vivida e forte. I testimoni de' padri e de' concili v'hanno certamente anche nei libri degli scolastici; ci è pure sopra di quelli fondato il nerbo della ragione; ma dal leggerli così a pezzi l'uno dall'altro staccati, al vederli uniti insieme a tutto il resto della tradizione ne' luoghi appunto in cui furono collocati per disposizione dello Spirito Santo dai loro autori, qual differenza!

E se i testimoni presi in disparte, e spiccati dal corpo del testo in cui erano, hanno minor forza a provare, hanno tanto maggior forza a distruggere que'pochi che i nemici della chiesa vanno qua e là raccogliendo come capaci, travisati, staccati

(1) *Ad Eph.*, IV, 5.

(2) La teologia è in gran parte la scienza della tradizione; la scienza della tradizione non è poi che la storia della immutabilità del dogma posta a continua battaglia colla volubilità degli uomini e uscentene sempre vittoriosa.

dal rimanente di aver falso senso: segno manifesto che tutte queste allegazioni son nulla, mentre situate nel naturale lor luogo svanisce tosto ogni lor forza. A chi infatti ha studiata la tradizione leggendone ne'padri e ne'concili in disteso la storia, non ha d'uopo di mettersi a confutare partitamente quelle obbiezioni che ne vengouo tratte, veggendone la vanità e misurando d'un sol colpo d'occhio la grandezza delle prove che loro si oppongono, o sia che quelle, considerata la tradizione nel suo tutto, sian nulle, o sia ancora che paiano come nei intromessi dall'opera umana; siccome il vero filosofo non ostante che scorga alcune imperfezioni in questo mondo non cessa dal riconoscervi l'opera d'un Dio buono all'infinito e sapiente.

A alcuno forse pare che la sola teologia scolastica dia quei buoni ragionamenti che confermano la verità della religione. Ne' padri, dicono essi, tutto è scrittura; la ragione non c'entra per nulla. Ma coloro che così parlano, pare che siano affatto digiuni della lettura di que' padri de' quali sì duramente giudicano. Ne' padri si trova di tutto, non solo scrittura eccellentemente spiegata, ma profondi investigamenti di ragione. Gli ebrei e gli eretici non erano i soli avversari i di cui errori avessero da confutare e a' quali porre in mostra la verità, ma v'aveano ancora i gentili e gl'increduli che componeano il maggior numero a que' tempi. Inoltre gli eretici stessi recavano in campo la ragione contro il vangelo, giacchè il cavillare e l'abbracciar il testimonio d'una pura e sfrenata ragione è marchio universale di chi s'allontana dalla verità, e conveniva con la medesima ai difensori di questo confutarne i sofismi.

Perciò i padri furono anche agguerriti nelle filosofiche dispute, e basta averne qualche lettura per non poterlo ignorare. Se gli scolastici ebbero un Aristotile, la di cui filosofia accomodarono alla religione, i padri ebbero un altro filosofo, di quello non men grande ingegno se non forse più, la di cui filosofia per quanto alla religione conforme pressochè tutti abbracciarono. Che anzi più saviamente ancora molti di essi, da tutti i primari filosofi della Grecia il fiore di lor dottrina trascegliendo, formarono così un corpo di filosofia, detta perciò eclettica, ben congegnato e il migliore di tutti gli altri di quel tempo, non che non contrario, amico della fede cristiana. E per non citarne molti, basti il nominare il solo sant'Agostino

nelle di cui opere, chi la sappia trovare, si rinviene un intero e magnifico sistema di filosofia, da cui attinsero in gran copia a' nostri tempi, se non forse s'incontrarono con esso senza saperlo, pensatori illustri, come il Cartesio, il Malebranche, il Fénelon e parecchi altri. Che anzi in questo padre havvi subisso di pensieri nuovi, sublimi e filosoficamente profondi; e più lo leggi, più ne trovi, nè mai ti viene inesausto. Se poi si imputa a colpa a' padri l'essere da loro a tutta questa filosofia, a tutta questa ragione anteposta come regina l'autorità della scrittura e delle tradizioni, noi non indugiamo a confessare che chi non ha questa colpa, non sa punto che cosa sia religione, e tanto meno può darsi il nome di buon teologo. Ed è per questo che ad alcuni scolastici questo titolo si può negare.

Confessiamo ancora che per trarre profitto della detta filosofia de' padri bisogna già averne attinta una qualche generale idea dagli scolastici; imperciocchè chi sprovveduto di ogni cognizione in tal genere si mettesse di botto a leggere i padri, o non gli intenderebbe, od anche intendendoli, non s'empierebbe il capo che di un caos d'idee ed una indigestione. Ma questo niente fa contro a quello che dicemmo noi, valendo anzi che prima de' padri si studiino gli scolastici; lo studio de' padri essendo fatto per gli adulti, e quello degli scolastici per gli alunni in filosofia.

DELLE OPERAZIONI DI DIO E DELL'UOMO.

La picciola opera che faccia l'uomo richiede da lui tempo e fatica; che anzi nulla fa, nulla opera, se vogliamo propriamente parlare, ma solamente cangia e sconvolge senza muover nè meno, perchè tutto quello che è in lui di positivo è opera della mano di Dio. Non può aver nè meno l'idea della creazione che è pur la sola verace azione dell'Ente, tanto è lontano dal potere essere cagione di qualche cosa. Al contrario è per Dio nulla il creare, e tanto è poco che si compiacque di mettere ancor più d'opera a formare la più eccellente creatura di questa terra di quello che avrebbe fatto d'uopo. Tra l'artefice divino e l'artefice umano è anche in questo immenso il divario; che dove è pregio di quegli l'operare il più presto che può, Dio che volle, e fu creata la terra, volle impiegare del tempo a formar l'uomo.

DALL'IDEA DI DIO OGNI ENTE DERIVA.

Le idee dell'eternità, della perfezione, dell'infinito, che sono tante forme della nostra ragione, non sono altro poi alla fine che attributi di Dio. L'idea dell'essere e della sostanza non è che l'idea di Dio da cui ogni ente deriva. Dimodochè, a ben considerarla, il complesso delle forme della nostra ragione rappresenta l'idea di Dio; la coscienza che riduce tutto all'unità, quelle congiunge insieme e ne fa un indivisibil concetto, ed è così spiegato come mai gli uomini portino tutti la stessa idea di Dio, dalla natura non mutabile mai, nè da tempi, nè da luoghi, nè da qualsiasi altra possibile circostanza.

DE' NEMICI INTERNI DELL'ETERNA SALUTE.

Anche gli anacoreti non sono sicuri da' lacci che tende il gran nemico degli uomini a tutti i pellegrini di questa terra, quantunque lontani dalla corruttela delle città, dal lusso delle corti e dalla ambizione del mondo. « Non enim uno modo « sacrificatur transgressoribus angelis » (*Confess.*, lib. I, c. 17, v. 2), diceva già il grande sant'Agostino. Le pompe del demonio non istanno solo fra' tumulti della capitale, ma bene spesso si rinvengono eziandio nei più deserti confini delle provincie. Colui che fugge il mondo molte volte porta con sè un mondo non peggiore di quello che fugge, cioè una profonda e mascherata superbia e una spenta cupidità. Quante volte ciò non succede che tale, gonfio d'orgoglio, si confina volontario dal secolo, e fattosi fine a se stesso, in sè contempla il suo mondo con cui dee vivere, in sè quella società a cui dee solo servire, in sè quel Dio cui dee offerir sacrifizi, porgere voti d'adorazione e d'amore? Egli sembra pur che l'ambizione sia passione che annidar debba soltanto nel petto umano quando vive in società coi suoi simili, ed è pur così generalmente; ma appunto perchè la regola universale della natura è sì fatta, il demonio se ne vale vieppiù difformandola a rendere gli uomini preda miserabile de' suoi inganni, facendo che in quella guisa che l'uomo anche solo mosso è talvolta a riso da qualche oggetto che gli si appresenta, o pensiero che gli incorre ridicolo per se stesso, così alle volte ancora in

mezzo alla solitudine concentri tutto in se medesimo l'occhio della superbia, e si faccia ad un tempo ed idolo ed idolatra. Quanto è più malagevole a scoprirsi questo inganno del serpente infernale, tanto lo è più ancora a venire guarito, giacchè se il nemico è fuori di noi, si può di leggieri campare; ma se il portiamo dentro con noi come fuggirlo?

DELL'EDUCAZIONE RELIGIOSA E SUOI PREGI.

Se un infante esce alla luce, non si attende che adulto sia, e che sia capace di operare da sè, non che per dargli esca, insegnargli il linguaggio de' suoi padri e mostrargli in generale la norma di vita che tiene l'uomo in questo mondo; ma eziandio per inculcargli l'ubbidienza a' genitori, la pace co' fratelli, in una parola tutta la domestica morale; come pure per acconciare gli averi che gli appartengono in guisa che fruttifichino, si conservino, aumentino, onde adulto trovare si possa agiato cittadino, e per avere verso di lui tutti que' riguardi quantunque non fornito ancora dell'uso di sua ragione, a cui verso i suoi membri la patria, e l'uomo verso l'uomo è tenuto. Quando un qualche strano ingegno si mostrasse, il quale sì fatti modi di operare, che son pure universali, comuni a tutte le nazioni del mondo (giacchè la foggia di educazione di *Emilio* nacque insieme a chi l'ha inventato), tacciasse d'innaturali, argomentando che tutti si fanno senza l'assenso di quell'infante, che potrebbe ben essere contrario, e a cui spettano, e che perciò se si volesse operare secondo natura sarebbe da attendere a metterli in opera sino al tempo nel quale la creatura cui appartengono potesse metterci il pieno assenso suo; se, dico, un così fatto cervello venisse a talmente ragionare, che altri gli dovrebbe rispondere se non che porre alquanto più in chiaro la stranezza, per non dire l'assurdo de' suoi cavilli?

Ora non dissimili sono i paralogismi del Rousseau quando non vuole che il suo *Emilio* ne' rudimenti della religione venga ammaestrato, se non fatto adulto; anzi che allora non già qualche peculiare credenza gli s'insegni, ma gli si porga a scerre tra le molte e quale vuole, esortandolo di più ancora al lasciarle tutte e ad appigliarsi al deismo. Perciocchè, sic-

come se si attendesse a nutrire, ad allevare un infante, a porre sesto e buon ordine a' suoi averi, a formare il suo linguaggio alla di lui età di ragione, sarebber un impedire che a questa giugnesse o ci giugnesse in istato misero e barbaro; nella guisa medesima se si protrae il dargli una religione sino all'epoca in cui da per sè se ne possa sceglier una, egli è questo un uccidere, per così dire, le sue morali facoltà, col lasciarle vuote e rozze durare in quel tempo principalmente che sono più tenere che mai ad ogni impressione e avide di riceverne molte, e così renderle incapaci di averne più mai col tempo.

Egli è di queste nobili facoltà della nostr'anima come della memoria e dell'ingegno, che incolto lasciato ne' più teneri anni s'irrugginisce, s'indura, e ad essere poi in seguito di cognizioni fornito inetto si rende. Che anzi tra queste e le morali facoltà passa ancor codesto divario, che a quelle per lo rimanere oziose dal torpore, e il cessar d'essere più buone a nulla in fuori, nullo altro vizio s'appiglia; invecechè, rispetto alle morali, oltre al medesimo che loro accade, si corrompono, si disordinano affatto, e in quel loro terreno che al principio le massime di religione da buon cultor seminate poteano mettere germogli egregi e piante di sociabile e cristiana virtù, rimasto così di tutto ciò un vuoto, non però inerte, bastando la facoltà di produrre, entrano le male sementi delle passioni, e prestamente allignandoci, fanno sì che riesce quindi impossibile ogni miglior piantamento. Ecco dunque tutto l'effetto di quel falso ragionamento del filosofo genevese che si riduce in sostanza a torre ogni religione. Non già io lo voglio incolpare di tanta malizia: troppa però è l'imprudenza sua, mentre volendo educare un deista, non alleva che un ateo. Ma facciamoci ora a veder quali sieno quegli argomenti speciosi su di cui ed egli e coloro che sentono con esso lui provano la loro opinione. Tutti in sostanza tornano ad un solo: cioè che non compete ad alcuno la facoltà di dare a un fanciullo una religione, competendogli il diritto, fatto adulto, di sceglierne una a suo bel piacere, o anche di non averne nessuna.

Ecco dove tutte vanno a riunirsi le forze degli avversari. Ma se questi ragionamenti avessero qualche valore, sarebbe altresì congruo il dire fondati sul medesimo principio, che noi non possediamo diritto veruno di conservare al bambino quella

vita che può pur voler rigettare, e che quello facendo ingiustamente operiamo. E chi non sa quanti sono gli sciagurati che, pervenuti all'uso della ragione, maledicono mille volte il dì del nascer loro e la finiscono poi col levarsi di propria mano la vita? Parmi anzi che questo ragionamento potrebbe valere alquanto più dell'altro che ne viene obbiettato, imperciocchè che alcuno venga, fatto adulto, a ragionevolmente pentirsi di avere una religione è impossibile; ma che l'infelice, se non crede a religione veruna, venga dolersi di esser nato, o di non essere stato morto in cuna, come quello che da tanti infortuni lo avrebbe campato, è affatto naturale, essendo questo il desiderio il più conseguente che da quel misero formar si possa. Ma a tutti questi e somiglianti sofismi d'una ragione manca e traviata si chiude ben tosto ogni via solo col considerare quale la natura dell'uomo, quali le sue condizioni siano su questa terra.

L'uomo è figlio di Dio e tutto intero è nelle mani del padre. Dio solo ha sull'uomo il diritto di vita e di morte, perchè da Dio solo tutto l'essere suo, come l'essere di ogni cosa proviene. L'uomo è composto di anima e di corpo, la morte del corpo non è propriamente morte, ma una pura separazione che torna anzi in favore dell'anima, onde è per se stessa indifferente (1). Ma siccome Dio ha stabilita tra gli uomini su questa terra una società che dee esser come di vestibolo alla società celeste, e questa società non può sussistere senza che tutto l'uomo ci concorra, e coll'anima a comporne il fondo essenziale, e co' membri corporei ad esprimerne questo fondo spirituale, perciò, a cagione di questo stabilimento divino, la morte del corpo diviene anche un articolo non soggetto al potere dell'uomo, ma tutto riservato alla potestà suprema di Dio.

La morte dell'anima è la propriamente detta morte, che di vero si merita un cotal nome; ma due cose si vogliono per comprendere qual sia questa morte, nell'anima considerare la sua sostanza cioè, e i suoi morali e naturali attributi i quali vengono sì gli uni che gli altri da Dio. La morte della sostanza è l'annichilamento di essa, e sta solo in mano di Dio; non già che con azione positiva possa Dio annichilar qualche cosa, ma negativamente cessando dal comunicargli l'esistenza col suo

(1) Ciò è solo dopo il peccato originale.

volere. La morte degli attributi è il peccato che ne distrugge affatto i morali, e i naturali grandemente vizia e corrompe; ed è questa solo in mano dell'uomo, perchè allo stato dell'Ente di perfezione onninamente ripugna. Ma se l'uomo ha la potestà fisica di peccare perchè dotato di un libero arbitrio datogli dalla mano divina onde potesse meritare, non può però farne uso, perchè dee uniformare il voler suo al volere di Dio, e dall'ordine increato e dall'eterna ragione prendere in ogni atto sua norma.

L'uomo impertanto non può operare nè la morte del suo corpo, perchè Dio solo è il signore della terrena società, nè tampoco quella del suo animo, perchè il peccato non può giammai esser voluto da Dio. Dio poi ha stabilita la terrena società degli uomini per gloria sua, giacchè l'ente sovrano non può agire che per sè; ma siccome l'ente sovrano è altresì l'ente ottimo, la gloria sua vuole il maggior bene degli uomini. Il bene degli uomini è lo stato loro maggiore di merito che convenir possa alla loro natura presso Dio, giacchè niuna creatura può esser beata senza piacere a Dio, e Dio non ama senza una qualche ragione, che è il merito. Ecco il perchè il libero arbitrio è indispensabile non che agli uomini, a ogni ragionevole creatura, onde gli angioli stessi un tempo ne vennero a dovizia forniti. Convien dunque che gli uomini meritino per piacere a Dio, onde esserne amati e attingerne beatitudine.

La società terrena è il mezzo assegnato da Dio per ottener questo prezioso merito che dee aprirci le porte del cielo; e Dio non diffonde i soprannaturali tesori della grazia ad ottenerlo sopra di quegli che si recide da questa società, che è l'unica via che la sua volontà sovrana porse agli uomini per giungere a salvazione. Dunque fuori della società non v'ha merito, senza merito non v'ha salute, non v'ha felicità; perciò l'uomo che è da Dio destinato alla felicità si oppone all'ordine di Dio se va fuori della società de' suoi simili. Ora l'uomo si può in tre guise sbandire da questa società per opposizione al divino (epperciò naturale) precetto che ha di starsi in essa, cioè o coll'andarne lontano e fuggirla come que' non so se dir debba pazzi o malvagi e tristi uomini che *misantropi* appellansi, i quali sfuggono la compagnia de' loro simili come le bestie feroci sfuggon la loro; o collo stare sì in essa, ma per essa inutili membri o perniciosi; ovvero col porsene in eterno bando, to-

gliendosi volontariamente la vita. Ben si vede che noi qui parliamo non di un materiale esiglio dal mondo sociale, ma bensì di quell'esiglio morale a cui colui si destina, che rende la sua esistenza al bene inutile del complesso de' simili suoi. E se si potessero tutte le opere dell'uomo ricercare, quanti non se ne troverebbero di codesti esuli volontari dalla società tali unicamente perchè sterili di buoni frutti a pro di essa, quantunque a goderne gli agi viventi tra di essa nel suo pieno e più bel fiore!

Oltre di che non qui termina il male che arrecano al corpo sociale costoro; chè come non concorrono punto al suo bene, piacesse a Dio che così non cooperassero al mal essere suo! laddove è pure questo inevitabile; chè un essere ragionevole e per natura sociabile qual è l'uomo non può vivere in società co' suoi simili senza che o gli contamini o gli perfezioni, dovendo sempre l'uomo di necessità traspirare e respirare aura salutifera o malsana per necessità della sua fisica come della morale sua vita. E per questo rispetto si può dire che cotestoro i quali vivono oziosi e nocevoli nel mezzo agli uomini sono più ad essi nocevoli che quelli i quali in qualche guisa se ne allontanano; giacchè a buon conto il danno che arrecano costoro alla società è un solo e negativo; in vece che quelli doppiamente le nuocono, cioè e negativamente come questi rimanendoci oziosi per lo bene, e positivamente (lo che è proprio di esso loro) comunicandole la corruzione, se non affatto operandola, almeno sempre col mal esempio. E il Redentore in guisa popolare e sublime, al suo solito, mostrò tal verità al genere umano, mentre l'albero infruttuoso, come indegno di più vegetare, seccò. Egli è dunque stretto dovere dell'uomo, in qualunque circolo di cose e ceto sociale venga dalla mano della Provvidenza riposto, non solo il continuarci a vivere finchè questa mano stessa lo vuole, ma eziandio il cooperare con tutte le sue forze al buono stato di essa; perciocchè *totis viribus* amar si dee Dio; nè l'amor di Dio consiste nello star in ozio (1), ma nell'operare contribuendo ad avvalorare quell'ordine di cose che alla volontà dell'oggetto amato

(1) Non paia punto che tale espressione abbia in qualche guisa di mira la bontà degli ordini religiosi per oscurarla, mentre anzi la bontà, anzi l'utilità e una certa qual necessità di questi da' medesimi presenti principii per rigorosa conseguenza si ricava, come faremo se avremo tempo e vita a suo luogo

piacque di costituire. Si vuole perciò, a ben comprendere quali esser debbano in generale questi uffici sociali, investigare la natura di questa società, che stabilita da Dio gli ripete.

Questa società temporaria e imperfetta per ogni parte non è per se stessa fine, ma semplice mezzo o veicolo, che vogliam dire, a quella celeste società che collega gli spiriti fortunati col vincolo di una ragione immutabile e universale al fonte della beatitudine eterna. Se dunque il tutto della terrestre società alla celestiale si riferisce, convien dire il medesimo di ciascheduna delle sue parti di cui ella è composta, e delle varie instituzioni tra le quali viene compresa. Ritorniamo alla memoria ciò che dicemmo, cioè che gli uomini in questa temporal vita si debbono meritare l'eterna, e che questi meriti si acquistano per mezzo della società. Ma in qual guisa si acquistano essi se non coll'obbedire alle leggi di questa? È il codice dell'umana società ben osservato che conduce per mano gli uomini a goder dell'angelica e della divina. Se poi alcuno chiedesse qual sia codesto codice naturale e divino dell'umana società, è facile il soddisfargli col rispondere che l'ordine, la verità, il bene è uno, che la ragione delle intelligenze è una, perchè necessaria, immutabile, universale. Laonde questa ragione, a noi manifestata in tutti quegli articoli che in qualche modo ci attengono o ci possono attenere, è la legge dell'umana società, legge che, collegando questa con la celeste ed ogni quale pur siasi società di esseri intelligenti, viene ottimamente chiamata religion naturale, cioè vincolo dell'umana natura con quella degli spiriti superiori unitamente nel centro comune di tutti in quella di Dio. Il codice di questa legislazione necessario ed eterno come Dio stesso (perchè in sostanza non altro che il Verbo di Dio) fu da Dio impresso nell'uman cuore; ma offuscato benchè non ispento dalla corruzione originale, onde giugnere a conoscerlo per via più corta e sicura non abbiamo che a consultare un interprete infallibile intorno al quale non possiamo temere che abbia errato nello investigare quella verità che porta con se medesimo ciascheduno; e questo si è la voce unanime e piena di quella medesima società di cui quel gran codice è norma; e così, ricevutone per tradizione il complesso, facendone la veduta quindi insieme col nostro cuore, possiam veder quanto bene mai torni, quanto cogl'ingeniti principii di questo mirabilmente consuoni

Ora questo codice che insegna che cosa sia bene e che cosa sia male, che operare e che si debba dall'uomo fuggire, perchè abbia piede e venga osservato quanto più è possibile, vuole che si mettano in opera tutti que' mezzi che possono dar buona piega alle inclinazioni dell'uomo e far che tendano tutte a meglio e più facilmente osservare il dettame di quello. Per ben sortir questo effetto fa d'uopo inoltre considerare che l'umana natura non è più adesso quale uscì dalle mani del Creatore; ma disordinata e corrotta, quantunque de' suoi puri ed innocenti principii interamente non diffalcata, richiede, quanto più è tale, perchè cavar se ne possa ancor qualcosa di buono, che tanto più si adoperino tutti i mezzi fattibili per ritornarla al suo primitivo stato, destando, avvalorando in essa i sopiti e debilitati elementi di sua purezza, e cessandone ogni qualunque disordine. Or mi si dica se l'educazione non è uno di questi mezzi, se anzi non tiene luogo fra i più idonei, facili ed efficaci?

Si dovrà dunque l'educazione ordinare in tal guisa che per essa si disponga l'animo dell'uno a tener dietro al vero, ad amare il bene, a praticar la virtù, siccome pure a rimuoverne le tendenze contrarie, recidendo cioè che v'ha di cattivo e raddrizzando quello che ordinato può esser buono, come, a cagion d'esempio, son parecchie passioni. Or che è mai questo se non la religione? Che cos' è la verità se non Dio? Che cosa è il seguirla, l'amarla, se non il renderle un culto? Ma, ancorchè così direttamente la religione non avesse luogo tra i sociali doveri, non mancherebbe però di averlo per altri rispetti ugualmente fermo. La corruzione della nostra natura che vuole un freno, richiede la religione che è il sol freno da tanto onde moderar le passioni e impedir che siano micidiali alla società.

Ecco dunque il doppio rispetto sotto di cui la religione è necessaria nella società, e che entrambi dimostrano perciò quanto faccia d'uopo l'inculcarla da buon'ora negli animi dei membri di quella; giacchè, se non s'inculca da principio, le passioni impugnano lo scettro nell'animo, l'orgoglio nello spirito, la concupiscenza nel cuore, e invano tarda la religione viene poi a ripetere i suoi diritti; chè non ravvisandola nè meno per quella che è, l'anima mal educata le chiude allora ogni varco. Ma, senza entrare in ragionamenti sì fatti,

a me basta di stare ai principii stabiliti di sopra per giungere all'uopo.

Avea già conchiuso, come dovendo la terrena società usar di tutti i mezzi possibili per perfezionarsi, non dovea neglignetare l'educazione, come quella che n'è un grandissimo. Ciò posto, egli è bello e chiaro che la religione, che secondo le costituite proposizioni si ravvisa esser certamente il primo dovere dell'uomo e il primo mezzo di meritare d'essere ammesso alla società del cielo, si dee negli animi sociali inculcare per mezzo principalmente dell'educazione. Tutte le ragioni a ciò inducono: e che farà mai contro? Invano Rousseau allega i suoi principii insociabili de'diritti proprii a ciascun individuo, quando egli è innegabile, chi voglia schiettamente pur ragionare, che non che a nessun privato, ma nè meno al corpo intero della società compete un vero e propriamente detto diritto. Il diritto è una relazione necessaria dell' essere originale il quale non si trova che in Dio. I governi non hanno, come radunanze d'uomini, nessuna autorità; il principe non è che un uomo come l'ultimo de' suoi soggetti; e invano s'adunerebbe tutto l'universo d'unanime consenso a formare con esso il preteso contratto sociale, che per questo non avrebbe un bricciol di diritto. Il dar diritti è un privilegio unico dell'Ente per eccellenza, perchè egli è il solo verso di cui sian collegati per mezzo dell'obbligo e del dovere, egli è il solo che può dare una legge. Siccome però vuole gli uomini raunati in società quaggiù sulla terra, e società non si dà senza leggi, obblighi, doveri e diritti, perciò esso unico fonte dei diritti, de' doveri, degli obblighi e delle leggi partecipa agli uomini la legge universale delle intelligenze, destina alcuni di essi a porvi quelle accidentali modificazioni che richiede il limite e l'imperfezione della natura umana, e a farle osservare impone ad altri l'obbligo di ubbidirvi, e collega così i sudditi col sovrano: ma esso sempre è il solo vero sovrano; di lui solo gli uomini sono veri sudditi; in esso lui, centro inalienabile di tutti i diritti, vanno a riferirsi tutte le leggi; da lui fluendo tutti gli obblighi, vanno in lui a riferirsi tutti i doveri.

La *teocrazia* non ebbe solo vigore appo il popolo d'Israele; presso di quello certamente era più immediata e determinata da forme ed instituti sensibili e positivi; ma la *teocrazia* naturale, la *teocrazia* che è il vero fonte dell'autorità regna su

tutti gli uomini. Tutti gli uomini fanno una sola società cogli spiriti beati del cielo governati tutti dalla ragione universale dell'essenza divina: questi immediate, quelli mediatamente. Questo è il solo divario ed è al tutto fondato sopra la natura diversa delle due società. Chè la celeste, come quella che è il fine di tutte, che è la sola vera, immutabile, eterna, perfetta, che è la società di permanenza del guiderdone e della beatitudine, dee immediatamente essere governata dall'Ente supremo come da visibil sovrano, che senza velo a lei come capo presiede e in lei vive; laddove la terrena non essendo che manca, imperfetta, temporale, società di prova, di merito, di passaggio, di fede, vuole aver sì per capo Iddio, ma in guisa invisibile e mediata. Così si esercita la fede e così si acquista il merito.

Senza che troppa è la imperfezione della terrena società perchè Dio immediatamente vi presiedesse. Ma con tutto ciò Dio è il vero capo di questa, e non solo generalmente come provvido è generalmente riguardo a tutte le cose del mondo intero, ma con una provvidenza speciale, la quale, chi con occhio limpido e da caligine d'opinione e d'affetto non offuscato risguardi, vede mirabilmente risplendere non che nelle divine nelle stesse umane storie (e ben per un rispetto dimostrollo ad evidenza Bossuet nel suo discorso), le quali ti rappresentano al vivo sempre tra le altre questa verità, che l'iniquità non ha mai veri trionfi. Il qual principio basta a fermare che Dio è il vero sovrano di tutte le umane società, le quali reggendosi per la legge naturale che è il nesso che le vincola colla società eterna, chiunque è iniquo, è ribelle e disubbidiente alle leggi, onde merita di essere dal legislatore punito.

E qui giova l'avvertire che, non potendo gli uomini, nelle mani di cui come stromenti depone Dio l'autorità, per essere imperfettissimi e aggiungere talvolta la malvagità alla naturale imperfezione, non potendo, dico, provvedere all'esatta osservanza della legge, Dio, benchè sempre mediatamente, allora ci provvede in un modo che mostra più in chiaro la provvidenza sua; si vale però sempre a tal uopo delle umane condizioni e anche talvolta delle umane malvagità, da' mali umani traendo del bene, come dicono la scrittura e sant'Agostino. Tralascio di dire che, in quella guisa che Dio stampò nel cuor dell'uomo creandolo la legge naturale, perchè già prima di

crearlo l'avea destinato alla terrena società, così pure ne stampò in qualche guisa la pena a' trasgressori per mezzo della terribil sinderesi al tribunale della coscienza.

Se dunque l'uomo non ha diritto veruno, come potrebbe aver quello di stare o no nella società a suo beneplacito, di avere o non avere questa o quella religione a norma del suo capriccio? Strana cosa veramente a dirlo! L'uomo non ha solo diritti secondo questa genia di filosofi, ma ha il diritto supremo di alzar lo stendardo di ribellione contro il suo Creatore, di combattere cioè contro Dio, erigendo in altro Dio quasi se stesso. So bene che chi sente talmente non pretende di voler tanto; non vogliamo assolvere cotestoro dal delitto, dicono essi, ma solo contendiamo che non è questo contro la società. Passiamo la restrizione: ebbene che ne segue? Che la società non è uno stato naturale. Giacchè, se la società non può adoperare que' mezzi che utili anzi necessari sono a dirigere i suoi membri al ben esser suo, convien dire che non sia voluta dalla natura, se non vogliamo rovinare in assurdo peggiore, dicendo che la natura o, per parlar più rettamente, Dio a se medesimo contraddice. Ma nel mentre che noi diciamo avere la società la facoltà di obbligare i suoi membri a vivere in essa, a professare una religione, ecc., non cadiamo però nell'assurdo di dire che questi siano tanti diritti della società; ma diciamo che è Dio che ripete codeste cose tutte per mezzo della società. E tutto ciò si fonda sul sublime detto di S. Paolo: *omnis potestas est a Deo.*

TUTTI GLI UOMINI SONO EGUALI.

L'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, che i filosofi s'affaticano tanto di conciliare colla pretesa disuguaglianza che importano i governi, compare nitida e bella, e scompare ogni difficoltà a questo riguardo tostochè si pon mente che di veri e proprii diritti non ha l'uomo, ma solo Dio. La difficoltà è tutta in questo ragionamento riposta: come mai gli uomini, che nascono pur tutti eguali, non hanno nella società uguali diritti? Perchè mai altri è sovrano, altro è suddito? La risposta è chiara: perchè nella società non v'ha nè suddito, nè sovrano propriamente detto, ma una semplice delegazione e rap-

presentanza. Tutti gli uomini sono sudditi di Dio; ma vivendo tra di sè in società, è impossibile che non passino tra di essi delle relazioni; ora le relazioni non possono sussistere senza diritti; dunque, comunque vivano gli uomini in società, avranno sempre gli uni riguardo agli altri de' diritti. Ma questo parlare è improprio; diciamo piuttosto: Dio darà agli uni la potestà verso di altri, siccome un re dà la sua potestà a un ambasciatore. In sostanza dunque tutti gli uomini sono eguali.

PARALLELO DELLA FILOSOFIA DEL CRISTIANO CON QUELLA DEL MISCREDENTE.

Quanto la filosofia del cristiano è più utile, più soda, più profonda di quella del miscredente! Questo non sa punto dove metta il piede, che anzi il suo edifizio è tutto fondato nell'aria. L'altro al contrario è fondato su una base immutabile, eterna, che è Dio. Dio infatti entra nelle pagine del filosofo come in quelle del teologo cristiano; Dio è per lui la base dell'autorità, Dio il legislatore della ragione, Dio il fondamento d'ogni qualunque certezza. Eh! come mai si potrebbe trattar ragionevolmente la scienza, che è il complesso delle relazioni della verità, senza conoscer primo di ogni verità il primo ed unico fonte? Gl'increduli si ridono di coteste ragioni: ma in sostanza qual è la loro dottrina? Nata con ciascuno di essi, ha tante faccie diverse quanti sono coloro che la professano, e non v'è niun di loro che possa dire di pensare come un altro.

La filosofia dice ai regnanti e ai popoli: voi avete de' diritti; dice al genere umano: la tua società è fondata sopra un patto sociale. Gran nomi son questi, che paiono dare all'autorità un fondamento immobile ed immortale. Ma la storia smentisce tutti questi trionfi d'una vana iattanza. La religione al contrario dice ai popoli ed ai regnanti: voi non avete diritti nessuni; Dio solo ha diritti sopra di voi; a lui solo dovete ubbidire. Pare che l'autorità de' principi e de' governi debba secondo tali principii andar per terra; ma tutto il contrario avviene. Perchè mai questo? Perchè laddove la filosofia, dando alla società una base umana, la sottopone alla volubilità e all'incertezza, necessario retaggio di una cosa puramente umana; la religione toglie, è vero, alla società ogni fondamento umano,

ma per fargli sottentrare un più fermo, derivandolo da Dio (1). Quello infatti a cui non si pone Dio per base sarà sempre sottoposto alle perpetue vicissitudini dell'umana natura.

COME SI FORMANO GLI ATEI ED I DEISTI.

Lo stare ai puri dettami della visione è quello che forma gli atei; lo stare concentrato nella ragione senza uscire al di fuori è quello che fa i deisti. L'ateo è ingannato dalla forma dell'intuito che è intromessa in tutti i suoi concetti, e assoggettandole la ragione, ne estingue le semplici e necessarie sue forme, e tutto fa materiale com'esso intuito. Ed è questo quello che produce di molti atei; errore però non iscusabile, mentre la sola legislatrice dell'anima è la ragione. Ma ciò non basterebbe forse ancor a condannar l'ateo se, caduto in errore, non avesse più mezzo ad uscirvi; ma havvi questo mezzo, ed è potentissimo, cioè la stessa ragione, la quale, priva dell'esercizio nelle native ed essenziali sue forme, inquieta continuamente l'uomo e gli fa vedere un subisso di assurdi in cui l'error suo hallo miseramente precipitato. La distinzione d'intuito e di ragione può esser nuova; ma il distinto conoscimento di quello che si comprende sotto queste nozioni è antico quanto l'uomo.

Il deista riconosce l'impero sovrano della ragione, onde ammette un Dio, un'anima, una vita futura; ma, volendo tutto dalla sua ragione ripetere, niega di ricevere niente dal di fuori, e opponendosi nella sua mente (2) alla natura, ricusa l'impero della società. Inescusabile pur egli; giacchè, quantunque insociabile di mente, costretto ad essere sociale in realtà, necessitato con atto di fede ad assoggettarsi alla società, e prima di poter ragionare ed anche pure quando ragiona e bestemmia la società stessa, se vuole stare nell'error suo conviene che incessantemente faccia violenza alla natura e arrossisca con seco delle contraddizioni in cui volontario si getta.

(1) La filosofia promette gran cose e non attende, schernita dalla sua risibil iattanza; la religione sempre modesta attende sempre più di quel che promette. Ecco il marchio che distingue la verità dall'errore, siccome pure il vizio dalla virtù.

(2) Dico *nella sua mente*, mentre nelle sue azioni è costretto invincibilmente di riconoscer l'impero della società.

UTILITÀ DEL POSSEDERE UNA LINGUA.

S'egli è vero (come ben lo prova il Bonald) che l'uomo pensa la sua parola prima del pensier suo, donde ne siegue (come dice lo stesso filosofo) « qu'il s'énonce avec peine toutes « les fois qu' il veut rendre dans une langue étrangère ce qu'il « pense dans sa langue maternelle » (*Essai analatyque*, etc., chap. 2, p. 53), ne siegue invincibilmente dimostrato che dal possedere più o men bene una lingua, non solo ne siegue la più o meno agevole, buona o cattiva espression de' pensieri, ma eziandio il maggiore o minore numero o svolgimento dei medesimi. Imperciocchè chi parla o scrive una lingua, pensa in questa lingua comunemente; dunque se si è praticbissimo in essa e de' suoi più puri e naturali concetti, ne segue che i pensieri vengono più in folla alla mente del dicitore o scrittore e si sviluppano meglio. Ond'è che non sapendo bene la lingua in cui si parla o scrive, o si reca danno a' pensieri o si pensa in una lingua diversa da quella di cui si parla o scrive, come, per e., la nativa, ed allora dal miscuglio delle due lingue, una dell'intelletto e l'altra delle labbra, nasce difetto nell'espressione e qualche danno ancora ne traggono i pensieri.

L'ESISTENZA DELL'UMANA SOCIETÀ NON DIPENDE DA UN LIBERO CONTRATTO.

Coloro i quali fanno dipendere l'esistenza dell'umana società da un libero contratto ragionano come colui che direbbe la verità degli assiomi matematici derivare da un atto libero della nostra volontà.

* Doppia infatti vuolsi considerare la necessità a cui è sottoposto l'uomo, cioè di *pensare* e di *operare*. L'uomo non può non pensare, siccome non può non operare, e chi dice *operare* dice *essere nella società*. Ora questa necessità è non di possibilità ma d'esistenza.

Il pensiero è guidato da un'altra necessità, quella cioè degli assiomi speculativi; cioè è impossibile il pensare non conforme a codesti assiomi. Ma al contrario l'uomo può operare contro gli assiomi pratici. Perchè questo divario? Perchè la necessità degli assiomi speculativi e de' pratici, in quanto si sentono,

era indispensabile, dovendo dirigere l'uomo nel suo operare; riguardo però all'operare in questo o in quel modo fu lasciato l'uom libero perchè meritar potesse. Senza che per lo medesimo fine (quantunque l'uomo non sia libero circa alcuni principii primari speculativi) è l'uomo anche libero riguardo alle conseguenze rimote e derivative de'primari principii, alle quali può opporsi in qualche modo, non ridondandone per lui che un'evidenza indiretta, dimostrativa, che non lo costringe affatto come la diretta e intuitiva all'assenso. Ecco come a tutto riluce la sapienza e bontà di Dio e il fine per cui è creato l'uomo.

L'UNITÀ NUMERICA O SEMPLICE È UNA DELLE FORME DELLA NOSTRA RAGIONE.

L'unità numerica, o semplice che vogliam dire, è una delle forme della nostra ragione; ond'è che l'uomo non ubbidisce se non ad un solo, anche nelle democrazie (come ben lo prova il Bonald); ond'è pure che gli increduli, i quali null'altro Dio ammettono che la loro ragione, vorrebbero la loro filosofia far derivare tutta da un solo unico principio. Tale almeno il bisogno de' più vasti ingegni e ben ordinati, quali il Cartesio, il Leibnitzio, ecc., e generalmente tutti i pensatori, a cui le matematiche scienze hanno arrecato viemaggior ordine nel ragionare.

DELL'ATTRIZIONE.

In due guise può esser Dio il fine di un'azione. La prima è quando si opera per carità, cioè avendo Dio come ottimo in sè per fine dell'azione. La seconda è quando si opera per Dio, ma in rapporto di alcuni suoi attributi relativi a noi. In quest'ultima maniera ha l'attrizione perfetta per fine Dio, quantunque sfugga il peccato e ami Dio per amor della felicità e per timor delle pene. Se si dice altrimenti si cade nell'eresia di Baio, di Giansenio, di Quesnello, di Lutero e di Calvino, e si nega essere l'attrizione perfetta soprannaturale, dono dello Spirito Santo; imperciocchè come può esser tale se non ha per fine Iddio? — Ma, dicono gli avversari, se la pena non esistesse, se l'altra vita o la sua beatitudine non fosse, l'uomo

in virtù dell'attrizione non si asterrebbe dal peccato. Dunque essa non ha per fine Dio, ma l'amore di sè.

Io concedo che abbia per fine l'amore di sè; ma sostengo che in questo fine umano si contiene in certo qual modo il divino. Altrimenti dovremmo dire che quell'amore di sè che Dio infuse nel cuore dell'uomo non può stare colla vera virtù, e che la speranza contamina la carità, proposizioni che insensibilmente strascinano nell'eretica quiete del Molinos e de' suoi assentatori. Infatti se non si dee aver per fine di un'azione l'amore di sè per potere aver per fine Dio, la virtù e la carità non sono perfette se non in quanto spogliate affatto di un tale amore e di speranza. Le anime perfette amano certamente Dio per sè; ma questa carità è fondata sull'amor di se stesso, in quanto che l'anima ad essa giunge dopo avere esplorato il grande amore che ha Dio per noi.

Egli è adunque doppio il fine di ogni amor divino, e di ogni azione che a questo indirizzasi: ma distinguonsi i due amori secondo i varii gradi de' due fini. Se si passa ad amar Dio come buono in sè dopo averlo esplorato come buono in noi, il fine prossimo, operante, e il cui sentimento è vivo nell'anima, si è l'amore di Dio come in sè ottimo, massimo, perfetto; ma nondimeno come fine remoto, e la cui immediata vigoria ha già cessato, si è l'amor di se stesso. Al contrario se si ama solo Dio come buono verso di noi, e se si teme solamente come punitor del peccato, per prossimo fine, operante, e presente alle potenze della nostr'anima, si è l'amore di noi stessi: ma nel medesimo tempo esiste come fine remoto, implicito, inosservato l'amore di Dio per se stesso. Un'azione infatti è ordinata quando tende all'ordine universale: l'ordine universale ha Dio per principio e per fine: dunque ogni azione ordinata ha per questo che è ordinata Dio per fine. Io temo per amore di me le pene eterne, e per ciò sfuggo il peccato: lo credo a queste pene: ma queste pene eterne che aspettano per punirli i peccatori sono un necessario effetto della giustizia di Dio: l'amore che di me stesso il Creatore m'infuse è il rapporto che Dio stabilì tra me e quelle pene: tutto ciò è ordinato: odiando dunque quelle pene, e odiando il peccato come cagione di quelle pene, ho l'amore di me per fine, ed in questo stesso amor proprio, perchè ordinato e voluto da Dio, ho per fine l'Altissimo come perfetto in sè, nella sua es-

senza, derivando da questa que' rapporti cagione dell'odio e dell'amor mio.

Reso così manifesto che ogni azione buona ha per fine Dio, ne siegue che le azioni umane, se non hanno per fine Dio, sono cattive. Imperciocchè allora sono disordinate, come abbiamo provato: e se disordinate, son male. Bisogna però far differenza tra le due sorta di fini di che abbiamo parlato. Il secondo che io chiamerei *remoto*, *implicito*, *indiretto*, può sussistere senza la carità e senza che l'uomo pensi nè meno a Dio. Laonde ce ne sono varii gradi, e può essere naturale o soprannaturale.

Conchiudo adunque che chi dice l'attrizione perfetta avere in niuna Dio per fine cade in due eresie, perchè necessariamente ne inferisce: 1° che è naturale; 2° che è cattiva.

Dice il continuatore del Tournely: « Cum Augustinus..... « serm. 161, alias 18, de verbis apostoli, moneat se loqui de « metu serviliter servili, et alibi nec raro metum, bonamque « eius affectionem commendet: aequum est, ut quae minus « favorabilia dixit de timore, in eum, qui cum servilitate ser- « vilis est, refundantur; caetera vero, in quibus Tridentino « praeludit, de timore sempliciter servili. » (*De poenit.*, pars 2ª, cap. 4, art. 3, sect. 1, concl. 2, n° 436.)

Il Concilio trentino ovunque parla dell'attrizione è per distruggere l'error luterano che fosse mala. Quando dunque apertamente dice che *ad Dei gratiam in sacramento obtinendam disponit* (Sess. XIV, *De poen.*, cap. 4), quando definisce dessa *praeparare ad gratiam* (*Ib.*, can. 5), parla della semplice attrizione formidolosa nuda affatto di ogni principio di carità. Questo è incontestabile, perchè il dire il contrario è dire non avere il Concilio fulminati gli errori dell'eresiarca di Vittemberga. Questi dicea che l'attrizione formidolosa pura era mala, cattiva, che rendeva l'uomo ipocrita, più peccatore, ecc.; perciò facea d'uopo che il Concilio definisse di una tale attrizione tutto il contrario. Se in que' luoghi citati i padri di Trento avessero inteso di parlare di un'attrizione congiunta con un principio di carità, e non della pura, Lutero avrebbe potuto dire: io pure sono e fui sempre del vostro parere, e scomunico pure chi sente il contrario: e avrebbe potuto senza incorrere in quegli anatemi continuare a tenere e insegnare la sua antica dottrina su un tal punto.

Quand'anche adunque dal contesto non si ricavasse che il Concilio ne' due citati luoghi parli della pura attrizione perfetta l'arrecata prova basterebbe a certificare una tal verità.

Ma per essere di questo convinti basta leggere i luoghi citati dal Concilio: imperciocchè ivi solo si parla dell'attrizione concepita: *vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu*, nelle quali parole non v'ha nè meno l'ombra di una carità iniziale. È vero che il Concilio avea poste quelle parole circa quest'attrizione *cum sine aliquo dilectionis in Deum motu esse vix queat*, secondo che riferisce il Pallavicino, ora esse si devono intendere dell'amor di speranza di cui già avea parlato il Concilio nella sessione VI, quando avea detto circa la preparazione alla giustificazione che i penitenti *Deum tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt*, come noi abbiamo spiegato. Nè è questo un nostro puro commento; chè quel moto di dilezione era impossibile che secondo la mente del Concilio fosse un moto di propriamente detta carità Il pronome moderativo *aliquo* già lo accenna. E poi il Concilio ivi parla dell'attrizione la quale, secondo le parole (che ora stanno « vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex ge« hennae, et poenarum metu communiter concipitur, » ove quel COMMUNITER è altamente proclamato dagli avversari; ma così non erano già quando stavano quelle parole ora scancellate: *cum sine aliquo*, ecc.) d'allora, come riferisce lo stesso Pallavicino, si concepisce: « solum vel ex turpitudinis peccati con« sideratione, vel ex gehennae et poenarum metu, qui servilis « timor dicitur. » (Lib. 12, cap. 10.) Laonde come potea mai parlare eziandio di un amore di carità quando chiaramente dicea che favellava dell'attrizione che si concepisce SOLUM *vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu?*

Ben altra era la ragione dell'amor di speranza. Da questo raramente è il timore semplicemente servile disgiunto; onde ben a ragione dicea il Concilio che un tal timore non può appena « sine aliquo dilectionis in Deum motu esse. » Del resto se ivi parla dell'amor di carità, perchè non soggiungere alle parole *dilectionis in Deum* due altre: *propter se dilectum*, che avrebbero chiarificata la cosa, esso Concilio sì accurato d'altronde ne' menomi termini? Conchiudo adunque che invano gli avversari ne obbiettano quelle parole che il Concilio avea poste:

cum sine aliquo dilectionis, ecc.; imperciocchè dalla particella *solum*, che avea pur posto il Concilio, io deduco che questo amore non era altro che l'amor di speranza.

Oppongono gli avversari in secondo luogo che avendo il Concilio tolto la particella SOLUM, e posta invece la particella COMMUNITER, mostrò parlare di un'attrizione che non solo può essere del timore composta, ma eziandio dell'amore. — Rispondo in primo luogo che non è giustizia il valersi essi in alcune obbiezioni dei termini che avea posti il Concilio, e che poi scancellò, come dinotanti del Concilio la mente, e in altre obbiezioni al contrario. Essi si valsero delle parole *cum sine aliquo*, ecc. come dinotanti la mente del Concilio: io così pure mi valgo della particella SOLUM. Se furono tolte, fu non perchè il Concilio cambiasse di mente, ma perchè vedea opporsi ad esse alcuni teologi, le quistioni dei quali non volea con definizioni sciorre il Concilio, ma solo gli eretici condannare.

Rispondo in secondo luogo che la particella SOLUM fu tolta perchè fur tolte le parole: *cum sine aliquo dilectionis*, ecc., con le quali era concatenata. Questo chiaramente si ricava sì dalle parole del Concilio, come da quelle del Pallavicino. Questi dice che « laudatus episcopus monuit, falso dici, huiusmodi dolo« rem sine amore vix unquam concipi posse, » pensando potere stare senza l'amor di speranza il timor delle pene; laonde fu tolta dal Concilio quella chiusura: « cum sine aliquo dilectionis « in Deum motu esse vix queat. » Ora questa chiusura era quella che spiegava la natura del timore di cui si era parlato di sopra, e additava esser quasi per necessaria congiunzione con esso l'amore di speranza congiunto. Noi di ciò abbiamo parlato; e rendea ragione e giustificava in tal guisa la particella SOLUM, e mostrava così non venir escluso da essa l'amor di speranza col timore quasi necessariamente congiunto. Ma tolta quella chiusura, la forza della particella SOLUM veniva a cangiarsi; non v'era più parola che ne moderasse il troppo ampio significato. Parlandosi dianzi del timore che quasi non può stare da un qualche amore disgiunto, la particella SOLUM non escludea la speranza: bensì questo succedea togliendosi quella spiegazione del timore. Ora non era questa la mente del Concilio, benchè per non definire quistioni teologiche si arrendesse a non condannare il parere del vescovo tudetano: perciò, togliendo le parole che non gradivano a questi, scan-

cellò eziandio quel SOLUM, il cui significato di un tal mutamento si risentiva, e ci pose in luogo l'avverbio COMMUNITER, soddisfacente ai due partiti, e che senza condannare il prelato non ritrattava il sentimento primitivo del Concilio, ma lasciava entrare, senza necessitarlo, l'amor di speranza nel timore di cui si parlava.

Gli avversari muovono un'altra obbiezione, dicendo che il timore di cui parla il Concilio al cap. 4, *De poenit.*, è quello da cui furono convertiti i Niniviti, come dice lo stesso Concilio: ora i Niniviti non furono convertiti che dalla carità: dunque è un timore quello di cui parla il Concilio includente carità.

Rispondo: non bisogna confondere i termini: e quando si dice che un timore è utile alla conversione, non se ne dee inferire che da esso solo questa dipenda. Il Tridentino dice: « Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Ionae praedi« cationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et miseri« cordiam a Domino impetrarunt. » Dice che i Niniviti furono commossi, *concussi*, cioè talmente spaventati che l'anima s'alzò dal letargo in cui giaceva immersa fra le sue colpe a considerare se stessa e le conseguenze del suo peccato. Questo non è la penitenza, ma la spinta alla penitenza: onde il timore dei Niniviti non operò la loro giustificazione, ma eccitò in essi ciò che l'operasse. Questo è abbastanza dal Concilio espresso fortemente, e fatto sentire dalla parola *concussi*. Ond'esso soggiunge *utiliter*, con giovamento cioè, ma non con guarigione, con iscarico delle colpe, ma non conseguimento della giustificazione.

Spinti da un tal salubre timore ben essi tosto si appigliarono alla contrizione di carità che è la sola per se stessa giustificante. Onde il Concilio soggiunse che « plenam terroribus « poenitentiam egerunt, » e in conseguenza di ciò « misericordiam a Domino impetrarunt. » Laonde lo stesso sagro storico ne fa osservare questa progressione dal timore e dalla fede disponente alla contrizione giustificante: « crediderunt viri Ni« nivitae in Deum » (ION., III, 5), e credendo temettero: « con« versi sunt de via sua mala, » e così compierono in quanto a se stessi l'opera della loro giustificazione, onde « misertus est « Deus super malitiam quam locutus fuerat, ut faceret eis, et « non fecit. » (*Ib.*, 10.) Si dee infatti diligentemente distinguere la giustificazione che si operava nell'antica legge mediante la

carità da quella che nella nuova mediante il sacramento. Nella nuova basta una disposizione, una preparazione: Dio poi arreca la grazia congiunta colla carità giustificante. Ma nell'antica essendo necessaria la carità per non esserci il sacramento, questa era per sè efficace. Ond'è che nella nuova legge la materia del sacramento dispone più remotamente alla giustificazione di quello che nell'antica le qualità per quella requisite, secondo che concedono gli stessi avversari. E con tutto questo il Concilio dice molto più chiaramente che il timore di cui parla giustifichi nella nuova che nell'antica legge; imperciocchè nella nuova dice che lo dispone alla giustificazione, e parlando dei Niniviti, che utilmente li commovea.

Gli avversari poi provano troppo o provano niente. Se sostengono che il Tridentino dal timore di cui parla dica essere stati giustificati i Niniviti, contraddicono a se stessi. Imperciocchè quand'anche concedessi loro che ivi di un timore congiunto con un principio di carità intenda il Concilio parlare, questo è ben lungi dalla carità pura e perfetta. Ora se, come essi sostengono, la carità iniziale, imperfetta, da se sola non è da tanto per giustificare, ma ha d'uopo del sacramento, questo era pure nella vecchia legge. Qual assurdo infatti che è quello di dire che Dio abbia diminuita nella nuova la forza della carità e aggravato il giogo de' precetti, quando invece non fu mai la carità sì potente come nel regno del Vangelo, il di cui giogo è soave! Se la carità imperfetta nell'antica legge avesse bastato a giustificare e non più il bastasse nella nuova, di qual alleviamento il sacramento ne sarebbe? G. C. sarebbe venuto per aggravare la legge e non ad apportare rimedio al *figmentum nostrum*, come dice il Trentino. (Sessione XIV, cap. 1.) (1)

Ma non occorre che più mi dilunghi a ciò provare, mentre è da molti degli stessi avversari conceduto. Ora, se gli avversari dicono che il Concilio dichiara essere stati giustificati dal timore di cui parla, conchiudono che la carità imperfetta bastava a giustificare nell'antica legge, lo che è contrario alle conseguenze del loro sistema, come ho provato, le quali sono da molti di esse ricevute, e per loro dottrina riconosciute. Fuggire con una sol via, ma non meno assurda, possono da questo imbroglio, cioè col dire che il Trentino per il timore da cui dice

(1) Il catechismo trentino dice pure (*De poenit.*, n° 36) lo stesso ancora più espressamente.

essere stati commossi i Niniviti intenda la carità perfetta. Ma io non mi fermerò a provare un tale assurdo, che certo dai nostri avversari verrà pur rigettato. Conviene adunque che confessino che il timore, l'attrizione di cui il Tridentino parla nella Sessione XIV, cap. 4, è scevra affatto di ogni principio di propriamente detta carità.

Che pure della stessa attrizione ignuda di carità si parli nel can. 5° (*De poenit.*) è chiaro. Si osservi però che ivi, se non si parla di carità, si inchiude nondimeno l'amore di speranza chiaramente con quelle parole: *amissionem aeternae beatitudinis* immediatamente congiunte colle altre che dinotano il timore, *et aeternae damnationis incursum.*

Nel can. 5°, *De poenitentia*, il Concilio di Trento chiama *contrizione* semplicemente l'attrizione perfetta. È chiaro dunque che la intende bastare per la *contrizione* che si richiede per ottenere gli effetti salutari del sacramento della penitenza.

Benedetto XIV dice: « Contritio imperfecta potest ita moveri « ex timore gehennae, ut simul coniungatur cum aliquo Dei « amore initiali; quatenus scilicet voluntas, quae peccata odit « propter supplicia, simul fertur quodammodo in Deum, ut « obiectum diligibile, eumque incipit amare, quamvis nondum « amet amore perfecto caritatis. Difficile tamen est explicare « hunc amorem initialem, nisi dicamus, eum esse verum actum « amoris, sed debilem, tenuissimum, atque in minimo gradu: « ac proinde haec quarta species contritionis imperfectae vi- « detur fere coincidere cum prima ex nuper enumeratis, neque « in alio ab ea differre, nisi quod illa sit ex solo caritatis mo- « tivo, haec vero admixtum etiam habeat timorem poenarum.» (*De Synodo Dioecesana*, lib. VII, cap. 13, n° 5.) La prima specie di contrizione imperfetta che dice qui il Lambertini coincidere colla quarta, cioè con quella di cui ha parlato, è, poche linee innanzi al luogo citato, così definita: « Primo quidem potest « contritio esse imperfecta imperfectione mere negativa; quia « scilicet, et si concipiatur ex eodem motivo charitatis, seu « amoris Dei super omnia, ex quo concipitur contritio perfecta, « ad istius tamen intensionis gradum non pertingit, sed est « debilis, tenuis et remissa. » Dice adunque chiaramente Benedetto XIV che quella contrizione iniziale inventata da molti teologi, che è composta di carità e d'attrizione, non fa una specie diversa dalle altre, ma in quanto è carità è della stessa

natura che la vera propriamente detta contrizione, e non è altro che una contrizione perfetta per natura, ma imperfetta per grado. Invano il Bossuet e molti altri si sono logorato il cervello per ispiegare quel principio di carità che avvicina a Dio, ma non congiunge con esso, che non è nè carità nè timore; imperciocchè è un po' difficile, come dice modestamente il Lambertini, il definire un tale amore, se non diciamo essere una *contrizione imperfetta per imperfezione nondimeno negativa, cioè concepita collo stesso motivo di carità, o sia d'amor di Dio sopra tutte le cose, onde si ha la contrizione perfetta, che tuttavia non giunge al grado d'intensione di questa, ma è debole, tenue, rimessa.*

Che l'amore di speranza si rinchiuda quasi sempre necessariamente nell'attrizione di cui il Tridentino parla (Sessione XIV, capo 4), si prova: 1° dalla ragione, Imperciocchè, come altrove provammo analizzando la natura dell'uomo e del timore semplicemente servile, si vede come quasi necessariamente seco porti l'amor di speranza: onde il Tridentino parlando di quello, parla eziandio di questo necessariamente; 2° da quello che riferisce il Pallavicino circa le parole: *cum sine aliquo dilectionis in Deum motu vix esse queat*, e l'avverbio *solum* messo prima dal Concilio. Noi abbiamo provato come necessariamente venga l'amore di speranza da queste parole significando. Nè importa che le abbia il Concilio tolte, perchè se lo fece fu per non condannare teologi rispettabili che altrimenti sentivano (quando il suo scopo era solo di condannare gli eretici), e non già perchè si fosse mutato d'opinione. Infatti l'avere, togliendo le parole *cum sine*, ecc., tolto eziandio l'avverbio *solum*, e posto in sua vece l'avverbio *communius*, denota sempre essere la mente del Concilio la stessa, come abbiamo provato; 3° dalle parole che ha il Concilio, cioè che per mezzo di quell'attrizione *viam sibi ad iustitiam parat*, le quali manifestamente vannosi a riferire a quelle altre della Sessione VI, cap. 6, ove la via alla giustizia qual sia si dichiara: *Deum tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt*, che inchiudono come abbiamo altrove provato l'amor di speranza; 4° dal quinto canone *De poenitentia*. Imperciocchè, come dice il Bossuet « constat ex perpetua « sacri Concilii cousuetudine, ita canones institutos, ut singuli « ad singula quaedam decreta referantur. » (*De doct. Conc. Trid. circa dilect.*, ecc., parte 2ª, n. 17.) Ora il canone 5° della pe-

nitenza siccome e dal suo stesso contenuto che non può altrove appartenere, sì dalla citazione appare come al capitolo 4° della stessa sessione appartiene, in cui dell'attrizione si favella. L'attrizione di cui si parla nel detto canone 5° ha seco congiunto l'amore di speranza come si ricava dalle parole: « ponde- « rando..... amissionem aeternae beatitudinis; » dunque è la stessa, rinchiude perciò pure l'amor di speranza quell'attrizione di cui si parla al capo 4°, che è quella di cui noi parliamo.

Il Tridentino (cap. 4, Sess. XIV), dopo aver parlato dell'attrizione perfetta, arreca l'esempio dei Niniviti, che da esso commossi si diedero a fare penitenza, e furono giustificati. Noi abbiamo provato come il Concilio non intende di dir già che siano stati i Niniviti da quella attrizione giustificati, ma bensì che da essi furono spinti a nodrire quella contrizione e a fare quella penitenza che sola li potea giustificare. Alcuno forse qui opporrà che per conseguenza il Concilio intese di dire che tale attrizione non basta a giustificare anche col sacramento. Imperciocchè l'esempio dei Niniviti fu arrecato secondo l'uso solito del Concilio per confermare, corroborare la dottrina antecedente esposta, e non altro significa se non se quell'attrizione bensì utilmente commuovere alla contrizione necessaria per la giustificazione, ma per sè a questa non bastare.

Rispondo: questo certamente non fu lo scopo del Concilio; nondimeno egli il mostrò per incidente assai chiaramente con tal esempio, io lo confesso: cioè che l'attrizione per sè non basta a giustificare. Ma ne siegue forse che non basti col sacramento? Ecco la grande differenza che passa tra la nuova e l'antica legge. In quella in mancanza del sacramento era necessaria la contrizione; ma in questa mediante del sacramento l'attrizione secondo noi è sufficiente. L'esempio de' Niniviti è tratto dal vecchio testamento, onde per certo non furono essi dalla sola attrizione giustificati. Questa differenza fu bene accennata dal Concilio. Parlando dell'attrizione nella nuova legge dice che da essa aiutato il penitente « viam sibi ad iustitiam « parat; » e che « ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae « impetrandam disponit, » colle quali parole dà a divedere come l'attrizione non è per sè che una disposizione alla giustificazione insufficiente per conferirla, ma basta bensì a conseguirla mediante l'opera del sacramento. Ma poi facendo parola dell'esempio dei Niniviti, parla ben in altra guisa dell'attrizione:

dice solamente che da essa furono i Niniviti *utiliter concussi*. In tal guisa fa vedere la diversa forza che all'attrizione ha posto o tolto il sacramento. Parrà ad alcuno che se il Concilio volea dire essere la attrizione sufficiente per essere mediante il sacramento giustificati, avrebbe dovuto scerre un esempio in cui questo fosse successo, e non allegare quello dei Niniviti, in cui l'attrizione non avea fatto altro che utilmente commovere.

Bisogna osservare che lo scopo del Concilio non fu di definire le quistioni teologiche, ma di condannare gli eretici errori: ora nel luogo di cui si tratta egli volea condannare i luterani che diceano essere l'attrizione malvagia, un cattivo moto, ecc.; laonde per confutarli bastava che arrecasse un esempio in cui si vedesse come l'attrizione, ben lungi dall'essere cattiva, era un buonissimo ed utilissimo moto (1). Ora quale più convincente del fatto de' Niniviti, la cui conversione sì miracolosa, sì grande, che arrestò i fulmini nella mano di Dio, ebbe dall'attrizione spinta e principio? Un tal fatto era una grande prova contro l'errore de' luterani. Non aveano più che risponderci, a meno fosse di dire che la conversione de' Niniviti era stata prodotta da un peccato, bestemmia ed assurdo enorme; nè evitar mai poteano di confessare che tale attrizione è utilissima per eccitare a vera conversione, mentre dal lezzo delle colpe più enormi valse a sollevare una intera, popolosa e vasta città. In tutta la scrittura non v'era un fatto atto più di questo a distruggere, a far vedere l'assurdo dell'errore de' luterani: è per questo che il Concilio a preferenza di ogni altro lo scelse.

(1) Che questo fosse lo scopo del Concilio è da molti luoghi dello stesso Concilio comprovato, dalla storia del Pallavicino, ecc. Ma per tralasciare queste citazioni allegherò le parole del Concilio che sieguono immediatamente l'esempio dei Niniviti: « Quamobrem falso « quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sa« cramentum poenitentiae, absque BONO MOTU suscipientium gratiam « conferre. » Allegò dunque il Concilio l'esempio de' Niniviti per provare che l'attrizione era un *buon moto*, il quale, quantunque nell'antica legge per sè a giustificare non bastasse, tuttavia è da tanto nella nuova, mediante il sacramento. Ma non occorre che più dica; imperciocchè gli stessi avversari concedono ampiamente che il Concilio abbia intorno all'attrizione voluto solo definire gli errori degli eretici che la riputavano mala.

Del resto, nel mentre che il Concilio definiva le controversie cogli eretici, mostrava, sotto un velo però, qual fosse la sua opinione circa le controversie relative dei cattolici. Nel capitolo di cui parliamo, egli assai chiaramente mostrò sè tenere l'attrizione col sacramento unita giustificare, come noi abbiamo altrove provato. Allegando l'esempio de' Niniviti per combattere gli eretici, favorì, non si oppose alla nostra opinione; imperciocchè, come ho già osservato, fece vedere il divario che passa tra la forza dell'attrizione nella nuova e la forza della medesimà nell'antica legge, dicendo che in questa utilmente commosse i Niniviti, e in quella preparava la via alla giustificazione del penitente, e a riceverla lo dispone nel sacramento. Inoltre, dicendo come l'attrizione *utilmente commovea* nell'antica legge, tacitamente inferisce che fa qualche cosa di più nella nuova, mediante la forza del sacramento, il quale, come dice lo stesso Concilio, fu da Cristo instituito, perchè « dives in « misericordia cognovit figmentum nostrum (1), » e la sua forza e il suo effetto « reconciliatio est cum Deo (2). » Onde se l'attrizione era utile, ma insufficiente senza del sacramento nella vecchia legge, dee essere utile e sufficiente col sacramento nella nuova. Di questo argomento in nostro favore noi abbiamo già altrove parlato: e qui lo accenna il Concilio (3).

Le parole che sieguono l'esempio de' Niniviti confermano ciò

(1) Sessione XIV, capo 1.

(2) Sessione XIV, capo 3.

(3) Il Concilio arreca l'esempio de' Niniviti contro de' luterani; ma nello stesso tempo fa contro i nostri avversari. Arreca la loro attrizione in esempio come una disposizione buona alla giustificazione conferita dalla carità; così nella nuova legge l'attrizione è una buona disposizione alla giustificazione conferita dal sacramento. La differenza che in questo passa tra la nuova e l'antica legge si è che in questa era la carità che per sè giustificar solo potea, e in quella il sacramento; onde siccome nell'antica legge necessaria era la carità, nella nuova necessario è il sacramento. E siccome nell'antica legge l'attrizione disponea alla carità, così nella nuova dispone al sacramento. I Niniviti nell'antica legge essendo, per mezzo dell'attrizione giunsero alla carità che giustificolli; se nella nuova fossero stati, per mezzo della stessa attrizione avrebbero potuto ricevere il sacramento che li avrebbe giustificati. Il sacramento tiene dunque nella nuova legge il luogo della carità nell'antica. E siccome è più facile il ricevere il sacramento che il muoversi a carità, così Cristo facilitò la remissione de' peccati.

che noi abbiamo detto sinora. Eccole: « Quamobrem falso qui-
« dam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sa-
« cramentum poenitentiae, absque bono motu suscipientium
« gratiam conferre: quod nunquam ecclesia Dei docuit, nec
« sensit. » Esso in queste parole dice due cose: l'una che l'attrizione è buono moto per se stessa, lo che avea comprovato coll'esempio de' Niniviti; l'altra che dicono scrittori cattolici e la chiesa di Dio questo buon moto conferire mediante il sacramento la grazia giustificante, lo che avea pur detto antecedentemente il Concilio.

E qui si dee osservare che nelle citate parole il Concilio dice apertamente che la chiesa cattolica è del parere di quei cattolici scrittori che sostengono la sufficienza dell'attrizione. Comincia a dire non già *alcuni*, nè *molti*, ma indefinitamente *scriptores catholici* essere calunniati di insegnare: il sacramento della penitenza senza buon moto ne' penitenti conferire la grazia. Pare che qui intenda essere questa una opinione comune in tutti i cattolici scrittori. Ora questi cattolici scrittori, di cui qui si parla, sono quelli della nostra opinione; imperciocchè se avessero oltre l'attrizione richiesto un principio di carità, gli eretici non gli avrebbero certo accusati d'insegnare che il sacramento della penitenza conferisce la grazia ABSQUE BONO MOTU SUSCIPIENTIUM, vale a dire colla sola attrizione, che secondo essi non è un buon moto. Ma il Concilio, dopo avere in tal guisa detto come de' *cattolici scrittori* è opinione bastare l'attrizione per lo sacramento di penitenza, ed essere falso con tutto ciò che insegnino perciò « sacramentum poenitentiae « absque bono motu suscipientium gratiam conferre, » soggiunse: « quod nunquam ecclesia Dei docuit, nec sensit, » la quale parola *quod* si riferisce alla prefata dottrina, e importa che la chiesa di Dio non opinò mai, nè tampoco insegnò conferirsi la grazia del sacramento della penitenza senza buon movimento in chi lo riceve. Ora, come dissi, si parlava degli scrittori cattolici sostenenti la sufficienza dell'attrizione: estendendosi dunque queste parole dal Concilio alla chiesa di Dio, ne viene inferito che questa, quantunque sia di parere bastar l'attrizione, con tutto ciò non hai mai insegnato potersi ricevere il sacramento di penitenza senza un buon moto, essendo che quest'attrizione, come poi definisce, è un buon moto. Conchiude adunque che il Concilio nel detto luogo mostra essere comun

parere della chiesa di Dio quello che attribuisce ai cattolici scrittori intorno alla sufficienza dell'attrizione.

Quando il Tridentino mette tra le disposizioni necessarie per ricevere la giustificazione il principio d'amor di Dio: « Deum « tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt (1), » intende l'amore di speranza della giustificazione che provien dal timore; il qual amore, che è un effetto del timore, è quello con cui si principia ad amar Dio, secondo il detto dell'Ecclesiastico: « timor Domini initium dilectionis eius. » Imperciocchè, siccome ogni amore proviene dall'amore di Dio, secondo che Dio ha ordinata la nostra natura, l'amore gratuito di Dio principia dall'amore interessato di lui come buono verso di noi.

Inoltre i testi con cui poi corrobora il Concilio non mostrano nemmeno un'ombra di carità, bensì il timore: *timor Domini expellit peccatum*; la speranza: *confide, fili; remittuntur tibi peccata tua*. La fede poi e l'amor mercenario di speranza e nelle citate parole ed in queste: *accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se* REMUNERATOR *sit* (2).

Gli avversari cantano sempre quella loro obbiezione: chi per solo timor si converte, non si convertirebbe se non fosse la cagione del timor suo.

Niente vale un tal dire. Se Dio ha posto le pene, e vuole che da esse vengano gli uomini anche i più idioti commossi, e raccomanda un tal timor nel vangelo, noi dobbiamo dire che è sufficiente la conversione mossa da un tal timore. Noi non dobbiamo andare in traccia de' possibili, e dire: se le pene non fossero, si peccherebbe. Questo non fa niente circa la verità della conversione. Si dee dir forse che è impudico almeno nel desiderio suo quell'uomo che, se fosse scosso da una fortissima impura tentazione, soccomberebbe? Quanti saranno mai i giusti, a cui tentazioni un po' più violente di quelle che vincono, sarebbero cagion di rovina! Tutte le conversioni sono state

(1) Eccli., XXV, 16.

(2) La speranza è pure accennata dall'altro testo che cita: « Poe« nitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Iesu « Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et ACCIPIETIS donum « Spiritus Sancti. » (Act. II.) L'amore di speranza di cui parla è poi anche accennato dal versetto che cita pure dell'1, Reg. VII, 2: « praeparate corda vestra Domino, » ove dalla parola *praeparate* si vede che quantunque si comandi un amore, basta un amore imperfetto ed iniziale.

occasionate da qualche accidente, per difetto del quale forse ancora sarebbero mancate: si dee dire perciò che non valgono? L'attuale si ricerca disposizione della volontà, e si va in traccia de' confronti, delle scelte e de' possibili.

San Tommaso parlando del buon proponimento dice che può essere stabile, quantunque dopo averlo fatto l'uomo torni a peccare: « Quod autem aliquis postea peccat vel actu vel pro-« posito non excludit quin prima poenitentia vera fuerit: nun-« quam enim veritas prioris actus excluditur per actum con-« trarium subsequentem, sicut enim vere cucurrit qui postea « sedet, ita vere poenituit, qui postea peccat. » (3ª part., quaestio 84, art. 10, ad 4.) Questo breve ragionamento serve anche al nostro proposito. Imperciocchè, argomentando nella stessa guisa, non è già mal convertito quegli che si converte a cagion delle pene e della ricompensa, quantunque se queste non fossero, non si convertisse, purch' egli non inchiuda nella mente sua quest'atto. Imperciocchè veramente si corre per una meta, quantunque si sedesse, se non ci fosse l'interesse di correre.

La volontà di peccare è estinta dall'attrizione unita colla speranza; ma con tutto ciò, quantunque molti vogliano rimanere una certa quale velleità, come dicono gli scolastici, di peccare, ciò non importa. Imperciocchè il penitente s'accosta al sacramento per ricevere la carità che ogni velleità può sola torre.

I testimoni della scrittura (Prov. VIII, 17; X, 12-1. — Pet. IV, 8-1. — Io. IV, 7, ecc.) che dicono la carità non potere star col peccato, ciò render l'uomo amico di Dio, giustificarlo da per sè, non sono già limitati della sola carità perfetta per intensione, ma di ogni qualunque carità purchè perfetta per natura. È perciò gratuita la distinzione degli avversari. Così, per esempio, quando dice Dio: *Ego diligentes me diligo*, ivi non parla già del grado della carità, ma della sua natura che consiste nella dilezione (1).

Nè dica alcuno che secondo noi si può pure conchiudere che per l'amore di cui ne' citati passi si parla s'intende l'amore

(1) Un' altra ragione. Ivi la scrittura parla della carità indefinitamente; onde da ciò si conchiude che parla sì della perfetta, sì della imperfetta. Se infatti avesse parlato della perfetta soltanto, l'avrebbe spiegato con alcuni epiteti, come *ex tota anima*, *ex totis viribus*, come fece in altri luoghi.

di concupiscenza, imperciocchè diverso il caso. 1° La parola *diligere*, come già dissi altrove, si prende quasi sempre nella scrittura per significare la propriamente detta carità; 2° in varii dei citati testi si usa la voce *carità*, la quale nella scrittura significa l'amor di Dio per natura perfetto; 3° il ragionamento serve a conoscere la forza de' testi suddetti. Noi altrove provammo ragionando come se la carità imperfetta giustifica per sè, per sè giustifica pure la imperfetta. Al contrario è un assurdo il dire che l'amor di Dio mercenario o servile basti per sè a giustificare.

Mediante adunque la ragione si vede anche qual senso si dee dare alle parole della scrittura: mediante la ragione veggo che gli effetti di giustificazione che la scrittura attribuisce alla carità in genere appartengono sì alla perfetta che all'imperfetta; mediante la ragione pure veggo che l'attrizione da sè non può giustificare; onde quando la scrittura dice che chi ama è giustificato, conchiude che non parla dell'amore mercenario o servile, ma di quello di carità.

Ecco molte ragioni per cui non si può già conchiudere che l'amore di cui parla la scrittura ne' citati passi sia mercenario o servile; ma gli avversari non hanno veruna ragione per provare che il detto amore sia solamente di carità perfetta.

Sant'Agostino dice: « Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, « nisi caritate. Qui habent caritatem nati sunt ex Deo (1), » ove non distingue la carità perfetta dalla imperfetta. Nè si può dire che il santo padre ignorasse queste distinzioni; imperciocchè altrove spesso le fece, e fino minute troppo talvolta.

S. Tommaso: « Mens nostra debito ad Deum converti non po- « test sine caritate; caritas autem sine gratia haberi non po- « test..... Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur; « et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et « caritate esse non potest: non enim aeterna poena est, nisi « per separationem a Deo, cui gratia et caritate homo coniun- « gitur. Haec enim mentis reordinatio, quae in contritione « consistit ex interiori procedit, idest, a libero arbitrio cum « adiutorio divinae gratiae. » (IV, *cont. Gent.*, c. 72.)

Provano pure che la carità, quantunque imperfetta per sè, giustifichi la condanna delle proposizioni di Baio, n. 31ª, n. 32ª,

(1) Tract. 5, *in ep. Ioannis*.

n° 71, dannate prima da S. Pio V, e poi da Gregorio XIII e Urbano VIII. — Nè importa che Baio parli della carità *perfetta*, imperciocchè sotto il nome di carità perfetta intende la perfetta apprezzativamente, non la perfetta intensamente. Attesta ciò il Giovenino, certamente non sospetto ai nostri avversari. (Q. VI, *De poenit.*, c. 4, a. 1 et 3.)

Gli avversari, quantunque neghino la contrizione imperfetta senza il sacramento giustificare, il concedono però *in articulo mortis*, e con molte buone ragioni il comprovano. Ma se giustifica per se solo *in articulo mortis*, io conchiudo che pure in ogni altro caso. Imperciocchè non giustificherebbe nemmeno *in articulo mortis*, se non avesse in sè la facoltà giustificante.

Nella parabola del figliuol prodigo tutti i padri riconobbero una vera conversione secondo la nuova legge. Ora il figliuol prodigo si convertì per attrizione, come appare dal motivo del suo pentimento: « Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus: ego autem hic fame pereo. » (Luc. XV, 17.) Ecco l'amore mercenario e servile. Nè importano già la carità le parole seguenti: *surgam et ibo ad patrem*, perchè sono solo un effetto del timore; e poi come dice il Gotti: « vocavit autem « eum *patrem*, quia illi pater erat per naturam: nondum enim « eum amore filiali et gratuito diligebat; sicut puer spectro « aliquo territus confugit ad matrem, *matrem* eam vocans, « quamvis ad eam confugiat ex solo timore obiecti terrifici, et « amore salutis suae. » (*De poenit.*, quaest. 4, dub. 5, n° 17.) Si legga il capo 1 dell'Ecclesiastico e molti altri luoghi di tal libro, e de' Proverbi, e dell'Ecclesiaste, e della Sapienza, e de' Salmi, ecc., e si vedranno molte cose circa il timore in nostro favore.

Dio instituì il sacramento della penitenza per tutti: ora molta gente rozza non è capace di concepir nemmeno Dio come buono in sè. Alcuni di essi per lumi di Dio possono acquistare una tale scienza giunti ad alcun grado di perfezione; ma non già quando sono pieni di peccati. — Se dunque non è necessaria la contrizione agli idioti, non è necessaria a nessuno, essendo invariabile la materia necessaria e le parti integrali de' sacramenti. Dio instituì il sacramento di penitenza per i peccatori; ora, come abbiam detto altrove, è superiore al loro stato la carità.

L'amore mercenario e servile è nella natura dell'uomo. Non

v'ha uomo così rozzo che nol comprenda e nol possa sentire. Dio infuse in tutti gli uomini l'amore della propria felicità; e vuole che per la scala di questo amore alla stessa carità si giunga. Dio vuole che da questo amore condotti lui conosciamo e i suoi attributi. Come infatti conosciam noi Iddio se non è da' suoi attributi? E come mai questi attributi se non dagli effetti che noi ne vediamo e proviamo? Dio ne ha creati, ne conserva, punisce i cattivi, felicita i buoni, ecc., e in tal guisa come onnipotente, buono, giusto, provvido, perfetto lo conosciamo.

Può alcun filosofo giungere a conoscere Dio *a priori;* ma il comune degli uomini non lo conoscerà mai se non se *a posteriori*. Ora per amarlo come ottimo in sè, farebbe d'uopo come tale conoscerlo. Essendo a molti impossibile questa cognizione, lo è pure l'amor che ne deriva.

Può chiedersi al giusto che ami Dio in sè; ma è assurdo il volerlo dal peccatore che immerso giace nel lezzo delle sue colpe. Per elevarsi tant'alto ha bisogno di prima essere giustificato. Per conseguire la giustificazione basta a lui dunque l'amore mercenario e servile molto più facile all'umana natura.

Non è però che questo amore non sia soprannaturale riguardo al suo eccitamento; ma la sua natura è più naturale.

Dirò che questo amore è quello del comune degli uomini, quando la carità è l'amor solo degli eroi. E gli eroi della religione sono soltanto i giusti.

Gli avversari ne intentano molte ingiuste accuse, e fra l'altre quella di rendere nella nuova legge minore il precetto di carità di quello che era nell'antica: chi essi soli ascoltasse, ne prenderebbe per eretici, nome da essi a noi prodigato; ma ben diversa è la nostra dottrina.

Legge d'amore è il vangelo di G. C.; e, come spiegano i santi padri, è il suo giogo soave, e leggiero il suo peso, perchè dalla carità alleviato e condito. Ma il non richiedersi la carità perchè siano giustificati i peccati col sacramento nella nuova legge, è appunto una delle prove che mostrano esser di carità il suo regno.

La carità ha niun ostacolo maggior de' peccati; onde al peccatore, per averla fuori del sacramento, carico non leggiero sovrasta. Egli è carico di peccati, in cui è da vario tempo abituato, de' quali è schiavo: lo scacciarli con carità è malagevole

troppo. Essi sono dunque un ostacolo alla carità; e si vuole che colla carità si discaccino! Può certo questo succeder talvolta, quando in uno stesso impercettibile attimo si concepisce la carità, e si espelle il peccato; ma convenire fa d'uopo che questi casi sono ben rari. Può far tal grazia Dio ad alcuni uomini; ma non perciò da noi si dee volerne l'effetto da tutti.

Le buone conversioni sono infatti ben rare nell'antica legge: e guai a noi se lo stesso succedesse nella nuova! In essa Dio vuole che la carità accenda i cuori di tutti i fedeli in modo speciale; per avvivarla ed accrescerla ha instituiti i sacramenti de' vivi e quello ineffabile principalmente dell'eucaristia: ed è per questo che a rendere più facile a tante grazie la strada Dio instituì il sacramento di penitenza, mediante il quale senza la carità antecedente è il penitente giustificato. Ma ne siegue forse che senza carità si conferisca la giustificazione? Ben altrimenti. La carità è per così dire la stessa giustificazione, la stessa grazia giustificante. Chè, come dice il Tridentino: « id in « hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae pas- « sionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in « cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. » (Sessione VI, cap. 7.)

Quello che è un effetto del sacramento non era avanti di esso: ora secondo il Concilio Tridentino la carità è un effetto del sacramento di penitenza: « id tamen in hac impii iustificatione « fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum « Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iusti- « ficantur, atque ipsis inhaeret. » (Sess. VI, cap. 7.)

Dunque non esistea avanti di essa.

Nè si dica che qui si parla della carità perfetta; imperciocchè consta che di qualunque carità perfetta o imperfetta sia si ha discorso (1). Imperciocchè il Concilio dice ivi chiaramente che « vere iusti nominamur, et sumus iustitiam in nobis reci-

(1) Che ivi non si parli della carità perfetta è palesemente dichiarato dal Concilio, mentre intitola il capo 10 della stessa sesta sessione: *De acceptae iustificationis incremento.* Ivi così parla: « Sic ergo iusti- « ficati, et amici Dei ac domestici facti EUNTES DE VIRTUTE IN VIRTU- « TEM renovantur, ut apostolus inquit de die in diem: hoc est..... « in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis « operibus, CRESCUNT, atque MAGIS IUSTIFICANTUR, sicut scriptum est: « Qui iustus est IUSTIFICETUR ADHUC. Et iterum: Ne verearis USQUE « AD MORTEM IUSTIFICARI. . . . Hoc vero IUSTITIAE INCREMENTUM petit

« pientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spi-
« ritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum pro-
« prìam cuiusquam dispositionem et cooperationem. »

La giustizia di cui qui si parla non è che la carità giustificante (di cui certamente maggiore o minor copia si riceve, a segno di essere o no per essa scancellato il reato della pena, oltre quello della colpa), non è già la remissione de' peccati riguardo alla colpa che è tutt' una, indivisibile e senza gradi. Si dee dunque intendere per quelle parole che l'uomo può essere più o meno giustificato, che può essere giustificato relativamente alla sola pena eterna, o anche alle altre pene. Ora una tale giustificazione dalla carità giustificante conferita, dal grado di questa dipende. Se questa è perfetta, rimette anche la pena temporale. Questo è quello che il Concilio ha voluto significare nel dire che lo Spirito Santo dà più o meno secondo che vuole, e secondo che è disposto il penitente, la giustizia. E questo è quello pure che è da S. Tommaso e dai padri insegnato, i quali dicono che la carità perfetta toglie anche il reato della pena temporale, ma non già l'imperfetta. Ora nessuno sarà sì audace di dire che la pena temporale sia anche coll'eterna in ogni confessione rimessa, lo che pure è una conseguenza necessaria del tenere che la carità, che è prodotta dal sacramento di penitenza, sia sempre perfetta. Dunque il Tridentino nel citato luogo non parla della carità perfetta,

Nè si dica pure che qui si parla della carità abituale. Imperciocchè il Concilio dice apertamente che questa carità « per « Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus eorum qui iustifi- « cantur, » le quali parole dinotano atto e non abito. E ciò ancora il dimostrano le parole che sieguono immediatamente: *atque ipsis inhaeret*, dalle quali è significata la carità abituale. L'altra dunque di cui si parlò prima è l'attuale; imperciocchè, se altrimenti, perchè una tale ripetizione? Si dirà forse dagli avversari che appresso si dice: « in ipsa iustificatione cum re- « missione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo « per I. C. cui inseritur fidem, spem et caritatem. » Ora la speranza e la fede si aveano già avanti della giustificazione. Dunque quelle di cui dice che sono date insieme la giustificazione

« Ecclesia cum orat: Da nobis, Domine, fidei, spei et CARITATIS « AUGMENTUM. » Se dunque la carità ricevuta nella giustificazione si aumenta, non è carità perfetta, non potendosi questa aumentare.

debbono essere la fede e la speranza abituale. Dunque la carità che si dice data dalla giustificazione è pur l'abituale: e si suppone così che l'attuale già esistesse, come già la fede attuale e la speranza attuale già esisteano.

Rispondo: 1° Diversamente si parla dell'infusione della speranza e della fede. Della prima si denota chiaramente l'infusione attuale e l'infusione abitnale, l'una colla parola INFUNDITUR, l'altra colla parola INHAERET, come si è dimostrato. Ma riguardo alla fede il Concilio significa che già esistea avanti della giustificazione, ma esistea diversa da quello che con essa s'infonde. Laonde, dopo aver detto che l'uomo nella giustificazione riceve colla carità la fede, ne dà ragione soggiungendo: « nam fides, nisi ad eam spes accedat, et caritas neque unit « perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum « efficit. » E in seguito parlando della fede *quae per caritatem operatur*: « Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex aposto- « lorum traditione catechumeni ab ecclesia petunt, » ecc.; onde denota il Concilio come non parla della fede che è propria dei catecumeni, ma di quella che è propria de' giustificati. La stessa avvertenza non fece riguardo alla carità, parlando di essa in generale.

2° La fede e la speranza che vengono conferite dalla giustificazione differiscono da quelle che la antecedeano, non solo per abito, ma eziandio per natura. Quella che antecedea la giustificazione era *morta*, e *informe* quella che la siegue *viva* e *formata*. Infatti avverte il Concilio che la fede infusa dalla giustificazione è quella che è unita colle opere, che è detta viva, e « quae per caritatem operatur, » dall'apostolo. Tutta questa virtù le proviene dalla carità, come è chiaro; onde il Concilio, dopo aver parlato della carità della giustificazione infusa, dice: « UNDE in ipsa iustificatione..... simul infusa accipit « homo..... fidem, spem et caritatem, » ove la particella UNDE indica che l'infusione della fede e della speranza da quella deriva della carità. Onde da questo traggo un argomento in mio favore. La fede opera unita alla speranza e alla carità, come dice l'apostolo delle genti s. Paolo: onde, dice il Tridentino, « Fides nisi ad eam spes accedat, et caritas neque unit per- « fecte cum Christo (1), neque corporis eius vivum membrum

(1) Queste parole del Trentino confutano il Bossuet che dicea la

« efficit. Qua ratione verissime dicitur: fide sine operibus mor-
« tuam et otiosam esse (1). Et in Christo Iesu neque circum-
« cisionem aliquid valere, neque praeputium, sed fidem, quae
« per caritatem operatur (2). Hanc fidem ante baptismi sacra-
« mentum ex apostolorum traditione catechumeni ab ecclesia
« petunt, cum petunt fidem, vitam aeternam praestantem, quam
« sine spe et caritate fides praestare non potest. » La fede unita dunque alla speranza e alla carità *unisce perfettamente con Cristo, rende vivo membro del corpo di lui, è viva, opera, arreca l'eterna vita*, che è a dire scancella i peccati e giustifica. Ora la fede e la speranza esisteano già davanti al sacramento tra le disposizioni necessarie per riceverlo. Dunque se ci era pure la carità, come vogliono gli avversari, si avea già conseguita la giustificazione avanti di avere ricevuto il sacramento. Nè si dica che il Concilio parli della contrizione perfetta, imperciocchè dice indefinitamente *caritas*, e, come qui davanti abbiam provato, della carità parla sì perfetta, che imperfetta.

Più brevemente adunque rispondo alla fatta obbiezione: 1° il Concilio chiaramente ivi parla della carità non solo abituale, ma eziandio dell'attuale, come appare dalle parole *infundens* e *inhaeret*, come ho provato; 2° il Concilio parla non solo della fede e della speranza abituale, ma eziandio della fede e speranza attuale. Onde posso a foggia degli avversari conchiudere: dunque parla pure della carità non solo abituale, ma attuale eziandio. Così si prova la maggiore proposizione. Quantunque già avanti al sacramento sia necessaria una fede e una speranza attuale, non ne siegue però che dopo il sacramento non possa esistere una fede e speranza attuale, che non esistea dinanzi. La natura della fede esistente, anzi il sacramento, era informe e morta, perchè non condita dalla carità, come si è rilevato dalle parole de' padri trentini. Lo stesso si dica della speranza. Ora la carità infusa dal sacramento ravviva, forma, perfeziona la fede e la speranza; onde cangia la loro natura. Perciò queste virtù non solo principiano dopo il sacramento ad abitualmente regnare, ma eziandio a regnare attual-

carità iniziale non unire perfettamente a Cristo; imperciocchè ivi il Concilio parla della carita sì perfetta che imperfetta, come abbiamo provato.

(1) Iac., II, 26.
(2) Gal., V, 6.

mente, inquantochè hanno assunta una natura diversa da quella di prima. Se senza cangiarle di natura il sacramento non facesse che dar loro l'abito, non principierebbero già dopo di esso ad esistere, perchè già prima ugualmente esistenti, ma solo continuerebbero in modo abituale ad esistere. Ma il sacramento, oltre il dar loro l'abito, infonde loro, mediante la carità, una natura novella: laonde sotto questa natura la loro esistenza comincia sotto del sacramento. Il Trentino esprimea questa diversità dicendo, dopo d'avere spiegato che il sacramento infonde la carità: « UNDE in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per I. C., cui inseritur fidem, spem et caritatem. » Ove la particella *unde* dà a divedere come l'infusione della speranza e della fede dalla sopraccennata carità deriva. E per ovviare all'errore di qualche mal accurato che deducesse da quelle parole non essere necessarie la speranza e la fede per disporsi al sacramento, venendo da esso infuse, avverte come la fede di cui si parla è quella che è viva, formata, ed opera per carità, tacitamente così avvisando la fede almeno informe e morta già doversi trovare nel catecumeno. Le quali cose, benchè della speranza espressamente pure non le dica il Concilio, perchè condannava soltanto gli eretici errori di quel tempo, che si aggiravano solo *ex professo* intorno alla fede, della speranza si debbono intendere parimente dette: essa infatti è richiesta avanti il sacramento dal Concilio; onde fa d'uopo che quella infusa dal sacramento sia diversa. Ed essendo sotto l'aspetto che qui si prende soggetta alle stesse condizioni che la fede, cioè essendo ora viva, ora morta, ora formata, ora informe, per senno ed analogia convien conchiudere che corra con la fede la medesima sorte, e che se è detto dal Concilio infondersi dal sacramento, tale non è propriamente come abituale, ma come viva e formata secondo il linguaggio degli scolastici. Infatti, come ho già detto, se sì la speranza e la fede come la carità ricevessero dal sacramento unicamente l'abito, sarebbe un linguaggio improprio il dire che vengono colla remissione de' peccati *in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum* dal sacramento infuse.

L'abito non è che un proseguimento dell'atto, e non importa cosa di più dell'atto se non durazione. Ora vogliam dir noi che il Concilio di Trento, sì esatto ne' menomi termini, abbia

voluto sì impropriamente in materia sì rilevante, massime in quei tempi, parlare? Al contrario si può ben dire propriamente infondersi la fede e la speranza, quando loro s'infonde per mezzo della carità una novella natura. Cangia infatti la natura dell'atto morale, cangiando il suo motivo. Ora la carità cangia il motivo della fede e della speranza. Cangia dunque la loro natura, quantunque la loro materialità, per così dire, rimanga sempre la stessa. Così, per esempio, un dolor naturale e mondano de' peccati, cangiando di motivo, diviene attrizione; e questa soffrendo pure mutazione di motivo, contrizione diviene. Quantunque l'essenza materiale di questi dolori sia sempre la stessa, cioè il dolor de' peccati, non è forse propriamente detto per riguardo al motivo che i due ultimi sono infusi da Dio? Così pure quantunque la materiale essenza della fede e della speranza sia sempre la stessa avanti e dopo il sacramento, il motivo che ne cangia la natura essendo infuso da Dio, possono dirsi nuovamente infuse da Dio nel loro cangiamento. — Ecco un'altra risposta alla fatta obbiezione.

Che l'amore di cui parla il Trentino (Sess. VI, cap. 6), sia l'amor di Dio come fonte della giustificazione, come quegli da cui sperano questa, è chiaro dalle parole che l'accompagnano. Dopo di aver detto che i penitenti *in spem eriguntur*, *fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore*, immediatamente soggiunge: « illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt. » Non è chiaro che qui si parla dell'amor di Dio come quegli in cui i penitenti debbono essere *fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore?* La relazione che ci ha tra queste parole e le altre: *tanquam omnis iustitiae fontem*, la logica naturale connession del discorso, e quel pronome ILLUDQUE che raggiusta insieme i due membri lascia questo indubitato.

Il precetto di carità *Diliges*, ecc., dato nel vecchio come nel nuovo testamento (*Deut.*, VI, 4, 5; X, 12; XI, 13. — MATT., XXII, 37. — MARC., XII, 30. — LUC., X, 27), importa non solo attual carità, ma eziandio abituale; non solo carità imperfetta, ma eziandio perfetta. Questo è assai chiaramente provato dalle parole *ex toto corde, ex tota anima, ex toto intellectu, ex tota mente, ex tota fortitudine, ex tota virtute, ex totis viribus*, da quali è indicato un amore perfetto non solo per natura, ma eziandio per intenzione. Inoltre, essendochè la forza di un affetto è principalmente prodotta dall'abito, dimodochè, se non

è abituale, non può essere che rimesso, se la carità dee essere perfetta, *ex toto corde*, *ex tota anima*, ecc., ecc., deve per conseguenza essere eziandio abituale. E Mosè, dando quel precetto, lo indicò chiaramente col soggiungere immediatamente: « Eruntque verba haec quae ego praecipio tibi hodie in corde « tuo. » Ecco il precetto di osservarli attualmente; e seguita: « Et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in « domo tuo, et ambulans in itinere, dormiens, atque consur- « gens, et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et « movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et « ostiis domus tuae. (*Deut.*, VI, 6, 7, 8, 9.) Inoltre messi sono nella legge mosaica del paro i precetti di amare e di servire Dio: « Quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas « Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum « ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota « anima tua, custodiasque mandata Domini? » (*Deut.*, X, 12, 13.) « Si ergo obedietis mandatis meis, quae ego hodie praecipio « vobis, ut diligatis Dominum Deum vestrum, et serviatis ei « in toto corde vestro et in tota anima vestra, dabit pluviam « terrae vestrae, » ecc. (*Deut.*, XI, 13.) Ora il temer Dio, l'osservare i suoi precetti, il camminare nelle sue vie e il servirlo sono obblighi abituali: dunque eziandio l'amarlo. Pari argomento ne è prestato dalle parole di Cristo, il quale dice, dopo di avere esposto il precetto di amar Dio: « hoc est « maximum et primum mandatum, » e soggiunge, parlando di esso e di quello di amare il prossimo: « In his duobus mandatis « universa lex pendet, et prophetae. » (MATT., XXII, 38, 40.) Il precetto di amar Dio è dunque il primo di tutti i precetti, e in esso e in quello di amare il prossimo tutta la legge consiste. Ora è innegabile che l'adempimento della legge dee essere abituale (1). Ma non occorre che più mi dilunghi a provare esser comandato l'amor di Dio abituale in quelle parole

(1) Che la carità di cui in quel passo si parla debba essere abituale il dice Agostino, che così parla di quel precetto: « Haec re- « gula dilectionis divinitus constituta est: diliges, inquit, proximum « tuum sicut te ipsum: Deum vero ex toto corde et ex tota anima « et ex tota mente, ut OMNES COGITATIONES TUAS et OMNEM VITAM et « OMNEM INTELLECTUM in illum conferas, a quo habeas ea ipsa quae « confers. » — Cum autem ait, *toto corde*, *tota anima*, *tota mente*, « NULLAM VITAE NOSTRAE PARTEM RELINQUIT, quae vacare debeat, et

Diliges, ecc., sì nell'antico come nel nuovo testamento, imperciocchè gli avversari non solo il concedono, ma eziandio ne menano festa, deducendone conclusioni contrarie alla nostra opinione, e dicendo che, se in ogni tempo è comandato di amar Dio, quanto più lo deve fare il penitente che a Dio per essere giustificato si accosta. Quanto sia vana questa conclusione è lieve il dimostrarlo. Se è abituale, come ho provato, la carità comandata in quel precetto, non si adempie se non colla carità abituale, e dovendosi sempre adempire, avere sempre si dee la carità abituale, epperciò aver questa si dee dal penitente che al sacramento della giustificazione si accosta. Ora questo è negato dalla ragione del Concilio di Trento e dagli stessi avversari, che dicono bastare l'attual carità. Io conchiudo adunque che il precetto *Diliges*, ecc., provando troppo, nulla prova.

— Non è dunque universale il precetto d'amar Dio, in cui tutta la legge consiste: non è dunque uopo di abitualmente eseguirlo, il contrario di che si è dimostrato. —

Rispondo. Ci è certamente il precetto abituale di amar Dio; ma quando? Quando non v'è ostacolo alcuno, cioè quando non v'ha mortale peccato.

Il peccatore dee soddisfare anch'egli all'universale precetto; ma in che modo? Togliendo prima quell'ostacolo che impedisce di soddisfarci. Nella stessa guisa il precetto ecclesiastico di comunicarsi una volta all'anno obbliga anche coloro che sono da peccato esiziale contaminati. È questo un ostacolo al ricevere l'ineffabile sacramento; ma per questo ne è forse esente il peccatore? Ben altrimenti si dee conchiudere, cioè che il peccatore si dee pur egli comunicare, e, per degnamente farlo, confessarsi dinanzi e torre l'ostacolo della sua colpa. Parimente il peccatore è obbligato ad amare non solo attualmente, ma abitualmente Dio, e, in forza di un tal precetto che si adempie colla coscienza monda, è obbligato ad accostarsi alla sacramental confessione. Laonde malvagia è la dottrina di alcuni rilassati casisti, che insegnano non mancare il peccatore nel differire la confessione a cui può accostarsi. Di fatto non è questo che un insegnare potersi differire il soddisfare al precetto dell'amor di Dio.

« quasi locum dare, ut alia re velit frui, sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis « impetus currit. » (*De doct. christ.*, lib. 1, cap. 22.)

— Ma tutto questo andrebbe bene, dirà taluno, se il penitente non potesse assolutamente avanti del sacramento concepir carità. Ma, essendo ciò falso, ne siegue che in quei momenti, nei quali la differisce per confessarsi e riceverla nel sacramento, pecca. —

Rispondo. Abbiamo provato come la carità è un effetto del sacramento di penitenza, come essa unisce con Dio, dal quale i peccati avevano l'uomo disgiunto. Ora il volere che l'uomo colla carità scancelli i suoi peccati è un circolo vizioso, mentrechè ordinariamente per aver la carità scancellati i peccati aver già si vogliono. Dico ordinariamente, perchè può darsi che in uno stesso atto Dio doni al penitente la grazia di disporsi alla carità e la riceva fuori del sacramento, onde siano scancellati i peccati. Ma questi casi sono rari e fuori della regola, imperciocchè per disporre il cuore alla carità bisogna torre gli ostacoli che ci ha posti il peccato senza dell'attual carità; grazia mirabile, che, se Dio concedea ai penitenti nell'antica legge fuori del sacramento, che non esistea ancora, la dà nella nuova ordinariamente solo nel sacramento. Il dire altrimenti sarebbe un derogare alla virtù di questo. Imperciocchè per questa parte la giustificazione si fa nel nuovo come nel vecchio testamento, colla differenza che nel vecchio la grazia era sola infusa da Dio, e nel nuovo è infusa da Dio per mezzo del sacramento, come di una *causa instrumentale*, secondochè il Tridentino lo appella. (Sess. VI, cap. 7.) Nel vecchio, Dio disponea il cuore dell'uomo cooperante al ricevimento della carità, e nello stesso atto gl'infondea questa senza strumento veruno; nel nuovo, l'infonde per mezzo del sacramento.

Non diciamo però che anche avanti la giustificazione non si debba in qualche modo amar Dio; ma diciamo che basta l'amarlo con amor di speranza e di concupiscenza. Laonde, sotto questo riguardo, si può dire che a quel precetto soddisfisi *Diliges*, ecc., in qualche modo. Infatti egli ci è comandato di amar Dio *ex viribus:* ora le forze della natura peccaminosa non sono di amar Dio in sè, ma con amor di speranza. Può la grazia soprabbondante dar talvolta tal forza; ma comunemente nella nuova legge Dio l'ha riservata al sacramento (1).

Io non so se dir si possa e possasi provare che « Dio non

(1) Alcuno potrà dire che nell'antica legge (dovendo in essa gli

dà la grazia della carità a tutti nella nuova legge fuori del sacramento; e se si può provar questo, sono ridotte in polvere tutte ad un tratto le obbiezioni degli avversari.

Ecco alcune obbiezioni degli avversari colla risposta che io do loro:

1ª « Convertimini ad me in toto corde vestro. » (Ioel., II, 12.)

Rispondo. Ivi Dio parla nell'antica legge, in cui già, come osservai, era necessaria la carità perfetta, la quale è importata da quelle parole: *in toto corde vestro.* Ma non se ne può trarre legittima induzione per la nuova legge, essendo in questo instituito un sacramento per la remission dei peccati. Inoltre ivi non solo dice il Signore: *Convertimini ad me in toto corde vestro*, ma eziandio *in ieiunio et in fletu et in planctu.* Ora, per confessione degli stessi avversari, non fa d'uopo per essere giustificato nel sacramento di penitenza di piangere, di gemere, di digiunare, ma basta che il dolore sia interno e nella volontà, come insegna il catechismo del Concilio di Trento. Se dunque le parole *in ieiunio*, ecc., non sono a noi di comando, nemmeno le altre *in toto corde* esposte e comandate nella stessa guisa.

2ª « Si linguis hominum loquar, et angelorum caritatem au« tem non habeam factus sum velut aes sonans, aut cymbalum « tinniens. Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, « et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem, ita ut mon« tes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et « si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et « si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem

uomini concepire la carità per essere giustificati), secondo il nostro sistema, regnava più la carità che nella nuova. Imperciocchè in quella la carità doveva essere la prima avanti la giustificazione, quando, giusta noi, in questa non viene che dopo. Rispondo: 1° In compenso, nella nuova legge è più facile la via alla giustificazione, onde più facilmente si acquista la carità, e più possono averla che prima, onde più regna. 2° Una certa quale preparazione alla giustificazione è sempre necessaria, onde si faceva pure nella vecchia legge alla carità giustificante. Questa preparazione nella nuova si fa al sacramento. Ecco come non v'ha per questa differenza circa la celerità della giustificazione. Anzi v'ha differenza, che consiste nell'essere la celerità della giustificazione maggiore nella nuova che nell'antica. I meriti di Gesù Cristo ed il sacramento infatti affrettano più quel beato momento, che, senza ciò, verrebbe più tardi.

« non habuero, nihil mihi prodest. » (1, *Ad Cor.*, XIII, 1, 2, 3.)

Io mi meraviglio come ne vengano obbiettate queste parole dell'apostolo, mentre hanno nemmeno in apparenza di contrario al nostro sistema. Ivi è comandata la carità, senza di cui la fede, la speranza, le altre virtù, le buone opere, i patimenti, la scienza, la limosina, il martirio stesso sono cose morte, vani simulacri che non valgono a nulla. Chi niega che la carità, quella divina virtù che solo l'uomo ravviva e le opere sue, sia necessaria a lui più che tutto? È appunto per questo che il precetto di accostarsi alla sacramental penitenza è cotanto rigoroso, perchè questo è il sacramento che apre la via ad una virtù così necessaria. Tutto il divario che passa tra noi e gli avversari è che noi diciamo la carità essere ordinariamente un effetto del sacramento, e gli altri sostengono doversi sempre al sacramento premettere. Ma le parole di san Paolo, oltre il non esserne contrarie, ne sono assai favorevoli. Ivi è detto che niente vale senza la carità, e che la carità dà il valore a tutto, che è la maggiore di tutte le virtù (*Ib.*, 13), e che *non agit perperam*. (*Ib.* 4.) Se dunque la carità si nutre dal penitente, è immediatamente da essa giustificato, come da quella che *invano non agisce* e che dà la vita, epperciò può star colla morte. Ecco come gli avversari distruggono buona parte del valore del sacramento.

Inoltre agli avversari par duro quel preparamento alla giustificazione, che, secondo noi, può farsi senza carità, e ad essi pare contrario alle arrecate parole di san Paolo e al comandamento *Diliges Dominum Deum tuum*, ecc., i quali importano amore per tutti. Già bastantemente ci risposi; ma qui allegherò solo una nuova mia osservazione. Io concedo che ogni qualunque azione condir si debba colla carità; ma dico nello stesso tempo che ciò si richiede solo quando è possibile, imperciocchè, secondo il trito apotegma: *nemo ad impossibilia tenetur*.

Ora egli è forza dire che la giustificazione è preceduta da un atto buono, ignudo però di carità. Il voler avere una cosa suppone il non averla; così il volere aver la carità suppone che questa ancor non si abbia. Quegli adunque che vuol essere giustificato, e tocco dalla divina grazia ci assente, fa in questa assensione un atto di pura libertà, di carità affatto privo. Il voler chiedere anche in questo atto la carità è un volere un as-

surdo, mentre questo atto è diretto ad abbracciare quella carità di cui è privo, e sarebbe quello come il volere che nel far viaggio si fosse già alla meta di esso. L'assenso umano, che, secondo l'Angelico, è una delle quattro operazioni che accadono nella giustificazione, è necessariamente di carità privo. Egli non ripugna adunque che ci sia qualche atto di carità privo, quantunque buono. È dunque l'argomento degli avversari distrutto per questa parte. Essi estendono il precetto di amore ad ogni qualunque atto umano, e in forza di ciò lo richiedono nel preparamento alla giustificazione. Ora io ho provato che havvi atto umano in cui non si richiede la carità, perchè impossibile. Il grande argomento che gli avversari traeano dalla universalità del precetto *Diliges*, ecc., e dalle sopracitate parole di san Paolo è dunque distrutto.

— Ma sia che non si richiegga il precetto di carità quando è impossibile; ma nella preparazione al sacramento non è impossibile. Dunque non vale per noi il nostro argomento. —

Rispondo. Ho già detto altrove come la serie delle operazioni nella giustificazione sotto alcuni riguardi si può dire la stessa nel nuovo come nel vecchio testamento. In questo la carità giustificava, in quello il sacramento; siccome adunque nel novello si richiede che i penitenti al sacramento preparinsi, così nell'antico che si preparassero alla carità. Nessuno può negare che nell'antico testamento non facesse d'uopo pure per ricevere la carità giustificata di una preparazione. Così Samuele dicea al popolo d'Israele: *Si in toto corde vestro revertimini ad Dominum* (ecco il proposito di convertirsi di cuore), *auferte deos alienos de medio vestri Baalim et Astaroth* (ecco l'effetto del proposito, la deposizione delle prave affezioni), *et praeparate corda vestra Domino* (ecco la preparazione del cuore per ricevere la carità nell'antica, il sacramento nella nuova legge), *et servite ei soli, et eruet vos de manu Philistii* (ecco l'infusione della carità, la remissione dei peccati e la liberazione dalla potestà del demonio) (1). Ove principalmente si debbono osservare le parole PRAEPARATE CORDA VESTRA DOMINO, citate dal Tridentino (Sess. VI, cap. 6) a proposito della preparazione alla giustificazione, le quali indicano come anche nell'antica legge era necessaria una preparazione alla giustificante carità.

(1) I, *Reg.*, VII, 3.

Laonde, esponendo queste parole, dice san Gregorio il grande: « Cor quippe Domino praeparat qui mentem non solum ab im« munda cogitatione saeparat, sed etiam cogitationum sancta« rum, ac virtutum fulgoribus illustrat: ac velut abiectis et « comminutis idolis se Dei templum efficiat: dum illic divinae « gratiae SEDEM erigit, ubi reprobos spiritus manere per sub« iecta eis prava desideria non permisit. Bene itaque prius au« ferre alienos deos de medio sui Israelitas admonet, deinde « corda Deo praeparare, quia rectus ordo inchoatae religionis « est, ut prius unusquisque prava reprobet, deinde ad omni« potentem Deum studio BONAE INTENTIONIS APPROPINQUET. » (*Exposit. in* 1, *Reg.*, lib. III.) Ove si osservino le parole: SE DEI TEMPLUM EFFICIAT — DIVINAE GRATIAE SEDEM ERIGIT — AD DEUM STUDIO BONAE INTENTIONIS APPROPINQUET, le quali dinotano come anche nell'antica legge si preparavano i cuori ad eccitarli a ricevere la carità giustificante, epperciò si apparecchiavano in esso come il *tempio di Dio*, il cui benefico raggio si dovea ricevere; in esso si ammaniva il *seggio della divina grazia*, la cui infusione attendeasi, e finalmente mediante queste disposizioni non già venivasi ad essere congiunto a Dio, locchè alla carità si riserbava, ma *a Dio avvicinavasi*. È dunque provato come anche nell'antica legge per ricevere la carità giustificante era necessaria una certa qual preparazione, che disponea l'uman cuore a prestare l'assenso alla divina grazia. A che dunque fare le meraviglie se noi teniamo nella nuova legge averci pure ugualmente una preparazione alla giustificazione che si conferisce nel sacramento?

Questa preparazione essendo preparazione alla carità, secondo noi, sta senza di questa. Gli avversari, al contrario, vogliono pretendere la carità per disporsi a ricevere la carità, manifesto assurdo. Accade certamente talvolta che il penitente è nella stessa preparazione al sacramento giustificato; ma allora non riceve più la carità nel sacramento, ma solo un augumento di essa, locchè non si può porre per regola generale senza detrarre al valore di quello, come si è detto più volte. Ma passino queste palpabili inconseguenze, in cui da ogni parte si gettano i nostri avversari, chè la fallacia della loro proposizione qui non sta tutta. Quella carità, quella contrizione per carità perfetta che si richiede dagli avversari nella preparazione al sacramento, ha anch'essa bisogno di un'altra preparazione. Non

si può dire il contrario: l'assenso alla grazia deferente questa carità (dirò così preparatoria per conformarmi all'altrui linguaggio) dee necessariamente essere senza carità; ecco dunque un atto umano inevitabile di carità privo.

Ma siccome tali assensi, quantunque per atto sempre di un solo istante, si fanno secondo il comune per disposizione insensibilmente, dimodochè sogliono essere di varie altre interne operazioncelle il prodotto, ne siegue che anche la carità preparatoria de' nostri avversari ha d'uopo di una preparazione, che dee concedersi essere ignuda di carità, a meno di voler questa moltiplicare all'infinito. Ecco dunque come il contrario al nostro sistema dopo mille apparecchi riesce alla fine a dover ammettere una preparazione, una serie di atti umani privi affatto di carità. Perchè dunque voler supporre necessaria la carità per ricevere il sacramento di penitenza? Tutte le ragioni che allegavano in loro favore sono scomparse. Il precetto di amar Dio sempre, in ogni azione, in ogni parola, in ogni pensiero dell'umana vita, non prova più nulla, perchè è metafisicamente impossibile l'adempirlo nel prepararsi all'infusione della carità. Ecco rovesciate tutte le obbiezioni tratte da questo precetto.

Riguardo poi al citato passo di san Paolo (1, *Cor.*, XIII) alcuni anche rispondono col dire che ivi l'Apostolo parlava della carità fraterna, scrivendo ai Corinti divisi tra di loro da dissensioni e fazioni. Questo pare confermato dagli epiteti che ivi dà alla carità: « Caritas patiens est, benigna est, non aemulatur, non « agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit « quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gau« det super iniquitate, congaudet autem veritati, ecc. » (4, 5, 6), ove veramente sembra che parli della carità del prossimo. Ma quand'anche parlasse della carità verso Dio, nulla contro noi ne seguirebbe per i motivi già arrecati. Inoltre ivi parla solamente del merito per l'altra vita; e dice che le opere fatte senza carità non sono meritorie. Or chi lo nega? Ma ne siegue perciò che siano cattive o invalide a disporre ai meriti? Il dirlo sarebbe un cadere nell'eresia di Lutero, di Baio e di Quesnello. Adunque Paolo quando dice che senza la carità *nihil prodest* intende per meritare per l'altra vita. Infatti esso dice: « si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas..... « caritatem autem non habuere nihil mihi prodest; » ove inferisce come le buone opere non sono meritorie se dal motivo

della carità non condite. Se altrimenti gli avversari intendono quelle parole cadono nell'eresia di Lutero, che dicea l'attrizione priva di carità non essere nè buona, nè utile, nè dispositiva al sacramento della penitenza; errore percosso di anatema dal Tridentino. Imperciocchè se l'attrizione pure vale a niente, vale nemmeno ad una disposizione remota, cosa non negata dai cattolici nostri avversari.

Che nel citato luogo finalmente l'apostolo parli della carità fraterna pare anche provarsi da quelle parole: *si distribuero in cibos pauperum*, ecc., le quali indicano che non sono meritorie le opere buone fatte verso il prossimo se non son fatte per motivo di carità.

3° « Omnia vestra in caritate fiant. » (1, *Cor.*, XVI, 14.)

Rispondo: Queste parole vanno prese in una certa qual latitudine e non talmente che la stessa preparazione alla penitenza debba farsi con carità. Tutte le vostre cose siano fatte in carità, ma nello stato di carità, non nello stato del peccato. Ho provato nella risposta alla obbiezione antecedente come la preparazione alla carità dee essere necessariamente priva di carità, e con tutto ciò è un atto buono, come pure il timore servile, quantunque escluda la carità. Se si prendono strettamente le parole dell'apostolo, se ne dee conchiudere che tutti questi atti sono mali, perchè non fannosi in carità: proposizione degna di Lutero o di Baio, ovvero che colpevole è l'uomo per non far l'impossibile (com'è il prepararsi in carità a ricevere la carità), lo che è un sentire come un Manicheo. Inoltre che quel precetto paolino: « Omnia vestra in ca« ritate fiant, » venga dato ai giustificati, oltre l'essere chiaro dalle arrecate ragioni, lo è ancora dal contesto. Tali parole sono precedute da queste: « Vigilate, state in fide, viriliter agite et confortamini » (13), le quali apertamente si dicono da Paolo ai giustificati: dunque anche le seguenti.

Diffatti in que' tempi i cristiani erano così infervorati nella osservanza del santo vangelo, che non aveano punto (se non ben raramente alcuni di essi) bisogno della sacramental confessione: laonde nelle sacre lettere non si fa menzione che gli apostoli l'amministrassero; epperciò i cristiani erano in que' primi secoli chiamati *santi* per eccellenza. (*Act.*, IX, 41. — *Ad Rom.*, I, 7; XII, 13; XV, 26; XVI, 15. — 1, *Cor.*, I, 2; VI, 1; XIV, 33; 2, *Cor.*, I, 1; IX, 1, 12; XIII, 12. — *Ad Eph.*, I, 1, 15; III, 8, 18;

IV, 12; VI, 18. — *Ad Phil.*, I, 1; IV, 21. — *Ad Col.*, I, 1, 4; III, 12. — *Ad Tess.*, V, 27. — *Ad Tim*, V, 10. — *Ad Heb.*, VI, 10; XIII, 24.) Laonde non è da fare le maraviglie se Paolo, scrivendo alla chiesa di Corinto, dava a tutti i suoi membri un precetto da giustificati. Ma questo eziandio per i peccatori, se ce n'erano, potea valere. Imperciocchè così li eccitava a mettersi presto in istato di poter soddisfare ai precetti di Paolo, e anche di arrecare alla sacramental confessione la disposizione di carità; la qual cosa, quantunque non comandata, è ottima a farsi.

4ª « Si quis non amat Dominum nostrum I. C. sit anathema, « Maran Atha. » (1, *Cor.*, XVI, 22.)

Rispondo: Chi non vede che queste parole sono proferite dal santo apostolo in un impeto di carità? Ripeto quello che dissi circa le opposte antecedentemente, non doversi esse intendere con troppa strettezza. Le risposte date alle antecedenti obbiezioni valgono pure per questa. È impossibile la carità nel prepararsi alla carità: san Paolo non dice anatema a chi non fa l'impossibile. San Paolo inoltre parlava ai giustificati. Ma si osservi inoltre che qui non usa san Paolo il vocabolo di *carità*, ma dice semplicemente *qui non amat*, lo che si può intendere dell'amore di concupiscenza e di speranza. Di più colui che si prepara a ricevere il sacramento di penitenza, quantunque attualmente ancor non ami con amore di carità Iddio, nondimeno dee proporre di così amarlo appena ricevutane la grazia nel sacramento. La preparazione al sacramento è un libero assenso alla grazia del sacramento deferente la carità; onde per questa parte è la stessa condizione della giustificazione nella nuova come nell'antica legge, siccome già dissi, essendochè la grazia giustificante e infondente la carità, si riceva dentro o fuori del sacramento, ha sempre d'uopo d'una preparazione consistente nel libero assenso alla grazia, la qual preparazione è perciò priva di carità. Ma quantunque priva, essendo essa ordinata a riceverla, inchiude un certo quale amore imperfetto *dispositivo* alla carità, del quale amore parla l'apostolo ancora, dicendo: *Qui non amat*, ecc. Com'è infatti probabile che anatema pronunziasse su colui che, quantunque non ami ancora Iddio con carità, ha però buona voglia e propone fermamente di farlo?

5ª « Gratia cum omnibus qui diligunt Dominum nostrum I. C. « in incorruptione. » *(Ad Eph.*, VI, 24.)

Rispondo: 1° perchè la grazia è con tutti coloro che hanno la carità, ne siegue forse che conseguir non si possa da quelli che ne son privi?

2° Egli è indubitato certamente che coloro che hanno la carità hanuo la grazia, perchè senza della grazia non può essere la carità, e questo appuuto è favorevole alla nostra opinione. La carità è un effetto della grazia giustificante secondo la definizion del Trentino, come quella che unisce l'uomo con Dio rendendolo amico e famigliare di lui. Se ci ha la carità, ci ha dunque la grazia. Quegli che si prepara per ricevere la grazia non ha ancora la carità, perchè la carità è un effetto necessario della grazia: appena conferitagli la grazia gli è subito infusa la carità. Che v'ha in questa dottrina di repugnante col detto di san Paolo, che anzi ottimamente lo spiega?

6ª « Qui non diligit manet in morte. » (1, Io., III, 14.)

Rispondo: 1° la morte dell'anima è la disunione da Dio: ora unito non si può essere con Dio senza avere la carità. Se ne deduce adunque che giustificato non può esistere di carità privo, e che l'infusioue della carità è essenziale alla grazia giustificante. Siegue forse da tutto ciò che quegli che non è ancora giustificato, ma per esserlo si prepara, dee nutrire la carità? Tutto il contrario; se ciò fosse, sarebbe già prima del sacramento giustificato. Imperciocchè se *chi non ama è morto*, chi ama è vivo: questa deduzione è troppo evidente per poter esser negata. Ora la preparazione alla giustificazione non è la giustificazione stessa, onde la propria essenza dell'una non è quella dell'altra. La carità è dell'essenza della giustificazione, e chi l'ha è vivo, è giustificato; non è necessaria dunque per prepararcisi; 2° l'apostolo Giovanni ivi non parla della carità verso Dio, ma della carità verso il prossimo. Questo è il soggetto di tutto il capitolo, e ad ogni passo il ripete; onde non so come teologi molti abbiano sì turpemente errato nell'applicare tal passo all'amor di Dio.

Bisogna osservare però quale sia la causa, per cui tra di essi si moltiplicano gli errori come le magagne nelle famiglie. Nello scrivere i loro trattati non compougono, ma copiauo, e così l'errore d'uno molti perpetuauo camminando sempre da ciechi, senza volersi nemmeno degnare di verificare i passi che citauo. Se avessero da buoni critici altrimente operato avebbero veduto che l'apostolo Giovanni ivi della

dilezione fraterna soltanto parla: « nos scimus quia translati « sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres, » dic'egli, e immediatamente soggiunge: « qui non diligit manet in morte, » inferendo così rimanere nell'antica morte colui che non ama i suoi fratelli, imperciocchè è in forza di tale amore che siamo passati dalla morte alla vita. E non meno chiaramente che da quelle che antecedonle queste ultime parole vengono dalle seguenti spiegate: « Omnis qui odit fratrem suum homicida est. « Et scitis quoniam omnis homicida non habet vitam aeternam « in semetipso manentem » (*Ib.*, 15), con cui dà una nuova ragione del detto di sopra, argomentando che siccome colui che non ama il suo fratello è un omicida, e l'omicida non può conseguire l'eterna vita, così chi non ama il prossimo suo rimane nell'eterna morte. Pari è il senso della carità di cui si parla in tutta l'epistola, riferendosi tutta all'amor del prossimo. Così pure quelle altre parole: « Et omnis qui diligit ex Deo natus « est. Et omnis qui diligit ex Deo natus est et cognoscit Deum; « qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus caritas « est » (IV, 7, 8), essendo esse immediate precedute da queste: « Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est. » E subito dopo ne arreca la ragione, dicendo come Dio morì per amor nostro, e così conchiude: « Carissimi, si sic Deus di- « lexit nos, et nos debemus alterutrum diligere... Si diligamus « invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis per- « fecta est. In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et « ipse in nobis. » (*Ib.*, 11, 12, 13.) Non occorre che più mi distenda per provare che qui il santo apostolo parla della carità fraterna, onde impropriamente vengono questi passi citati come se si aggirassero intorno alla carità verso Dio.

Diranno altri forse che fanno per un tal traslato uso del senso *accomodatizio;* ma e' deono sapere che un tal senso se può esser tollerato, o anche commendato talvolta sulla cattedra dell'eloquenza, non lo è mai su quella della filosofia, massime quando si tratta di provare, per lo che ci vogliono robuste, irrefragabili ragioni. Del resto giova anche avvertire che quando anche i citati passi dell'apostolo Giovanni si prendessero nel senso esprimente dilezion verso Dio, non pertanto sarebbero a noi contrari; conciossiachè, come osservai qui dianzi, essi null'altro verrebbero a significare se non se la giustificazione non potere sussistere senza la carità, ma non già questa carità es-

sere necessaria per prepararsi a conseguire la giustificazione, stante il detto medesimo dell'apostolo: *chi non ama riman nella morte*, che necessariamente quest'altro include: *chi ama non è più nella morte*, cioè è giustificato. Ora è un assurdo riprovato dagli stessi avversari il ricercare per disporsi alla giustificazione un apparecchio che già per sè la rinchiude.

Noi abbiamo detto come ivi l'apostolo Giovanni parla della dilezion fraterna e non della carità verso Dio. Ciò comincia a fare da quelle parole del capitolo 3°: « omnis, qui non est « iustus, non est ex Deo, et qui non diligit fratrem suum. » (10.) Ivi parla talvolta, è vero, della carità verso Dio, ma non ne parla *ex professo*, ma unicamente per incidenza parlando della carità fraterna, e per far vedere che se questa non è, non è pur quella.

Parrà ad alcuno che quelle parole: « et nos cognovimus et « credidimus, » ecc., del capo 4°, che tengono dal versetto 16 sino al versetto 19, siano da intendersi della pura carità verso Dio; ma egli è falso, mentre e gli antecedenti e i conseguenti dimostrano il contrario, cioè trattano della carità verso il prossimo, ond'è improbabile che in sì breve spazio di mezzo si parli unicamente della carità verso Dio. Degli antecedenti se ne è già veduta una parte. Circa i conseguenti ecco le parole che alle citate immediatamente sieguono: « Si quis dixerit, « quoniam diligo Deum et fratrem suum oderit, mendax est. « Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum quem « non videt, quomodo potest diligere? » (20.) E poi conchiude tutto il capitolo così: « et hoc mandatum habemus a Deo; ut qui « diligit Deum, diligat et fratrem suum. » (21.) Or chi non vede che la carità fraterna fu soggetto di tutto il capitolo? E che le parole che sono dal versetto 16 sino al 19 trattino pure della carità fraterna ce lo indicano queste parole: « In « hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus « in die iudicii: QUIA SICUT ILLE EST, ET NOS SUMUS IN HOC « MUNDO » (17), l'ultimo membro delle quali apertamente significa che noi dobbiamo in questo mondo amar i nostri fratelli, siccome Dio ama noi, secondochè è ripetuto spesso in questo capitolo, e spiegan gl'interpreti. Laonde il santo apostolo vuol dire che se amiam noi i nostri simili come Dio ne ama, siam pieni di fiducia per lo dì del giudizio e scevri di timore servile, che arreca tormento, da cui non andando esente

l'odiator del suo prossimo non può amar Dio. Ecco a che riesce il discorso dell'apostolo, e non secondo mio privato commento, ma giusta le stesse viscere dell'apostolo. « Crede « sant'Agostino che alluda l'apostolo a quel luogo del van- « gelo, dove Cristo mandando la dilezione degli stessi nemici « aggiunge: *affinchè siate figliuoli del padre vostro, che è nei « cieli, il quale fa nascere il suo sole sopra de' buoni e sopra dei « cattivi*, ecc. » (Martini, 1, *Giov.*, IV, 17, *annotaz.*) Questo luogo è di san Matteo, V, 45.

7ª « Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum. » (Luc., VII, 47.)

Rispondo: 1° che questo passo val niente, essendochè Gesù Cristo giustificò la peccatrice senza conferirle il sacramento, non essendo ancora stato questo da lui instituito; 2° che prova troppo, epperciò nulla. Importa carità perfetta con quelle parole dilexit multum, lo che si comprova dalle parole che sieguono immediatamente: *cui autem minus dimittitur minus diligit.* Ivi non si parla della remission della colpa, imperciocchè questa remissione non ha gradi, ed o vien da Dio negata, o interamente concessa. Si parla dunque della remission della pena, la quale varia secondo il grado della contrizione, rimettendosi colla contrizione perfetta la pena temporale oltre l'eterna. Volea dir dunque il Salvatore, che a quegli che meno ama meno sono rimessi i peccati, cioè la loro pena; ma alla donna si erano rimessi intieramente perchè avea amato molto, cioè con carità perfetta. S'egli è necessario per essere giustificati di amar come quella, fa dunque bisogno di amare con carità perfetta, lo che dagli stessi avversari è negato.

Abbiamo detto come la dilezione di Dio richiesta dal Concilio di Trento (Sess. VI, cap. 6) non è di carità, ma di un men nobile amore, cioè di amor di Dio come oggetto delle sue speranze. Lo abbiam comprovato dalla forza delle stesse parole: tanquam omnis iustitiae fontem, e con varii esempi delle scritture e dello stesso Concilio; onde questo parmi abbastanza fermato. Allegherò solamente alcune parole del Bossuet, autore non sospetto per certo in queste materie, tratte dalla primaria delle sue opere di controversia, dalla storia cioè delle *Variazioni*. Dopo avere arrecate le parole del Concilio: « illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, » immediatamente, come per ispianarle, soggiunge:

« C'est-à-dire comme celui qui justifie gratuitement l'impie.
« Cet amour si heureusement commencé le porte à détester
« ses crimes; il reçoit le sacrement, il est justifié. La charité
« est répandue dans son cœur gratuitement par le Saint-Esprit;
« et ayant commencé à aimer Dieu lorsqu'il lui offrait la grâce,
« il l'aime encore plus quand il l'a reçue. (Liv. III, n° 44.)

Quivi il Bossuet dice chiaramente: 1° che il Concilio Tridentino per Dio *come fonte di tutta giustizia considerato* intese Dio *come gratuitamente giustificante l'empio*; 2° che la carità è un effetto della giustificazione. Queste due proposizioni sono incontestabilmente all'evidenza contenute nel suddetto passo.

Ora quanto mai diverso è il senso del Meldese prelato nel suo opuscolo sulla dottrina del Trentino intorno all'amore requisito nella sacramental penitenza! In questo dice: « Diligitur « ergo Deus ut fons iustitiae cum diligitur, ut iustus, atque iu-« stificans » (n° 10); mentre avea detto nelle *Variazioni* che l'amar Dio come fonte di tutta giustizia è l'amarlo « comme « celui qui justifie gratuitement l'impie. » Ivi non parlava e con ragione di Dio come giusto in sè, nemmeno dando un cenno che il Trentino voglia si ami da coloro che dispongonsi alla giustificazione in tal guisa. Anzi dice che la carità è infusa nel penitente dallo Spirito Santo, poichè ha ricevuto il sacramento e la giustificazione. Dunque avanti non l'avea: questa è una conclusione legittima che si trae dalle parole del Bossuet come da quelle del Trentino, di cui altrove dicemmo, e il senso delle quali fu traportato in quel suo luogo nudo affatto dal Bossuet.

È vero che ampiamente parla questo scrittore nel medesimo luogo delle *Variazioni* di un amor di Dio che deve aversi dal penitente per disporsi al sacramento, ed impugna i protestanti che la necessità ne negavano; ma è facile il vedere che questo amore, di cui parla il Bossuet, non è punto della ragione della carità, ma un amore di speranza, un amore cioè che è un effetto della speranza del divino perdono. E questo ed ogni altro amore riputava impossibile Melantone: « un cuore (queste parole sono arrecate nel detto luogo dal « Bossuet) che sente con verità un Dio irritato non lo può « amare, bisogna vederlo placato; sinch'ei minaccia, sinch'ei « condanna, la natura umana non può innalzarsi sino ad « amarlo nell'ira sua. » Una tal dottrina distrugge l'amor di

fiducia e di speranza; è come si fosse detto: come posso io mai sperare il perdono da un Dio che veggio irritato e minacciante condanna? Come mai posso non odiar lui che veggio contro di me nel suo furore? Perchè si confutano tali bestemmie, è cattiva logica il dire che si difende la carità, quasi che altro amore di Dio non esistesse, e fosse d'uopo o amarlo con carità o portargli odio. Se il Bossuet, parlando della necessità di un amore da premettersi al sacramento, parlare intendea della carità, perchè non proferir mai questa parola, e nemmeno quella che un po' ci si approccia di dilezione? Sempre specifica quell'amore col semplice vocabolo di amor di Dio; e quello di carità soltanto usa per esprimer l'amor di Dio che è infuso dallo Spirito Santo nel penitente giustificato. Anzi sostiene solo la necessità di una *scintilla* di amor di Dio: ora chi negherà che non abbia una scintilla di amor di Dio quegli che lo ama come colui da cui spera la grazia, la ricompensa, il perdono? Così conchiude il prelato: « Ayant commencé à « aimer Dieu lorsqu'il lui offrait la grâce, il l'aime encore plus « quand il l'a reçue. » L'amore dopo la giustificazione si è aumentato, perchè dallo Spirito Santo la carità fu trasfusa.

È troppo notabile la differenza che passa tra i due luoghi del Meldese prelato. Da lui la forza della voce OMNIS, aggiunta dal Trentino alla parola IUSTITIAE, è spiegata nelle *Variazioni* coll'avverbio *gratuitamente*; cioè che, siccome secondo le parole del Concilio: « nihil eorum quae iustificationem praecedunt « sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam prome- « rentur » (Sess. VI, cap. 8), perciò *tutta* la nostra giustificazione è gratuita, dipende da Dio, onde amar si dee Dio come fonte di TUTTA giustizia. Ecco la spiegazione della parola OMNIS secondo la mente del Concilio. Ma nell'Opuscolo tutt'altra si riferisce dal Bossuet. Quivi le parole OMNIS IUSTITIAE importano non solo la giustificazione che è opera di Dio, ma eziandio la giustizia per cui Dio è giusto, e che perciò è parte della essenza di lui: e stravolgendo così il senso de' termini non bada che la voce GIUSTIZIA vale solo in quel luogo come in altri del Trentino *giustificazione*, onde non vale il testimonio di san Paolo: « Ut sit ipse iustus et iustificans » (Rom. III), lo che è pure pianamente dal Concilio spiegato, ove dice che « unica formalis causa » della giustificazione « est iustitia Dei non qua ipse iustus est, « sed qua nos iustos facit » (Sess. VI, cap. 7), le quali pare

che abbia messe a bella posta per impedire la storta interpretazione data dal Bossuet e da una caterva di altri teologi alle parole TANQUAM OMNIS IUSTITIAE FONTEM. Questo non si può eludere: è troppo chiaro. Il Concilio dice che amar si dee Dio dai penitenti come fonte, cioè come causa di tutta giustizia; e spiega che questa giustizia, quella cioè che produce la giustificazione, è la giustizia di Dio, non in quanto è giusto, ma in quanto è giustificante. Il dir dunque che la voce OMNIS importi la giustizia di Dio, non solo in quanto è giustificante, ma eziandio in quanto è giusto, è un opporsi patentemente alle parole del Concilio, le quali, lo ripeto, paiono state messe appunto per impedire la storta applicazione a quel luogo del passo di san Paolo allegato dal Bossuet. (*Ad Rom.*, III.)

Da tutto ciò conchiudo che i due luoghi del Bossuet, quello cioè delle *Variazioni* e quello dell'Opuscolo, sono in manifesta contraddizione, e non si possono con buon senso insieme accomodare. Dirà taluno che per salvare dalla contraddizione un tant'uomo si debbano aggiustare insieme? Per me credo che ciò non si dee fare quando il buon senso ripugna. Il Bossuet non ostante il suo genio e la scienza sua è ben lungi dal potersi somigliare ai dottori ed ai padri, come piacque al fanatismo di alcuni di lui ammiratori; e non ostante la scienza ed il genio l'uomo è soggetto alla contraddizione e all'errore; e solo è il santo che se ne puote schermire. Dovendo adunque scerre tra i due partiti del Bossuet, a quale ci dobbiamo appigliare, a quello dell'Opuscolo o a quello delle *Variazioni?* Un opuscolo scritto in fretta, sparso manoscritto, e non voluto dare dall'autore alle stampe; dato nemmeno appena morto l'autore, ma molti anni dopo la sua morte (cioè nel 1736), non ha poi una grande autorità; e ne ha niente allorquando si oppone all'opera la più grave, assennata e profonda delle scritte dal medesimo autore, data da esso lui alla luce, e approvata, e commendata da tutta la chiesa. Tal è la storia delle *Variazioni*, al cui sentimento nella questione di cui si tratta ognun si dee attenere.

Tralascio di osservare che il pubblicatore dell'opuscolo fu il vescovo di Troyes, di cui esiste una lettera proscritta dalla santa sede, i cui sentimenti sono pur troppo conosciuti per quelli di un celebre seguace di Giansenio e di un amico degli errori di Quesnello. Altre opere di Benigno Bossuet furono da

lui pubblicate, e tra le altre la *Difesa della dichiarazione del clero gallicano*, intorno a cui il Soardi mosse non ispregievoli dubbi se veramente fosse del vescovo Meldese. Si sa pure che il vescovo di Troyes avea fra mano una difesa degli errori di Quesnel che mostrava a tutti come parto del suo zio Benigno. Unite insieme tutte queste circostanze, si vede come gli scritti pubblicati sotto il nome di Benigno Bossuet dal vescovo di Troyes autorità non hanno poi molta, massime quando si oppongono alla dottrina insegnata da esso Benigno nelle opere da lui stesso stampate. Io non voglio già riputare il detto Opuscolo come opera del nipote di Benigno Bossuet, come neppur l'altro della *Difesa*, perchè lo stile par che mi dica il contrario; ma con tutto ciò non v'ha sicurezza, e se il tutto non è supposto, alcune parti possono essere adulterate: e per finirla insomma, quand'anche fossero certo della loro totale autenticità, il non essere state date dall'autore stesso alla luce, basterebbe per diminuirne in gran parte il peso.

Parlando noi della opinione dell'*attrizione sufficiente* dicemmo venir la veracità di essa da questo solo dimostrato che la chiesa non mai la dannò (1). Alcuni arrecano contro la condanna data da papa Innocenzo contro quella proposizione che dice che, trattandosi di controversia intorno al valore de' sacramenti, lice seguir la parte meno sicura. Appunto la condanna di questa proposizione dimostrami che se non fu mai stata dannata la opinione dell'attrizione probabile, fu perchè la chiesa la tenne come sicura (2). Quante non furono mai e non sono le scuole che la sostengono e che se ne valgono; quanti perciò i sa-

(1) Anzi la favorì, come provo altrove, coll'autorità del Concilio Tridentino e di altri luoghi ecclesiastici.

(2) Chi volesse tener sempre la parte la più sicura si esporrebbe a gravissimi inconvenienti nella pratica morale; un confessore, p. e., che volesse sempre attenersi al *tutius*, renderebbe in vero la confessione una *carnificina* come disse Calvino, quando che è un rimedio. Laonde si vede che, anco riguardo ai sacramenti, non dee tenersi dietro alla ulterior sicurezza, ma semplicemente a ciò che è sicuro. Ora non sarà desso sicuro ciò che dal lume naturale, dalla scrittura e da altri argomenti mi viene accennato? Se i confessori, anche trattandosi del valore dei sacramenti, volessero sempre attenersi al più sicuro, renderebbero quasi direi superstiziosa la legge del vangelo. Quando l'uomo si mette in tali scrupoli non ha più limite. O dunque sono cose necessarie gli scrupoli, ovvero la sicurezza ha un limite, oltre il quale, cadendo nell'eccesso, diviene malvagia e perniciosa. E cer-

crilegi da più secoli in qua commessi, e che tuttora commettonsi se mai venisse a esser falsa! Eppure non ostante sì gravi pericoli (nella sentenza degli avversari) la chiesa non pronunzia mai una sola parola contro di essa, anzi, come provai altrove, favorilla, e dimostrò quella opinione esser la propria sua.

Dirassi forse che la dannò abbastanza Innocenzo nella detta proposizione? Pure, non ostante tal proposizione, la nostra opinione ebbe sempre in molte scuole vigore. Si dovrà dire che tante scuole siansi a quella volute opporre? Ma ciò anche dato, si dovrà dire che a fronte di tanta contumacia, e di errori sì universali e sì gravi, siansi sempre la chiesa, i vescovi, i parrochi taciuti? Dopo la divulgazione di quella condanna non diss'egli Benedetto XIV che « sub iudice lis est, et impune pro « utraque sententia dimicatur? » Segno dunque che l'editto di Alessandro VII ebbe anche vigore dopo la condanna innocenziana: che se questa si estendesse anche alla nostra proposizione si potrebbe chi la difende con giustizia censurare, e la lite non sarebbe più sulla bilancia, e impunemente non si potrebbe più disputare. Si dirà che la chiesa non definì la questione per non dannare tanti teologi cattolici della nostra opinione. Dunque non dovea anche Lutero essere dannato dalla chiesa? Perchè non lo fu? Perchè i suoi errori furono reali e perniciosi.

Se dunque falsa è la nostra opinione e dannosissima, per conseguenza la chiesa dee senza verun rispetto dannarla. Dannò le proposizioni di molti teologi benchè cattolici: anche Lutero avanti di essere dannato da Leone X era cattolico: e cattolico ogni condannato si rimane purchè la condannata dottrina ritratti, essendochè dapprima la condanna della chiesa, che è madre pietosa, si estende alla sola dottrina, e non tocca chi la mise fuori se non quando è pertinace. Il non aver dunque condannata la chiesa la nostra opinione, dimostra che da essa come sicura è tenuta. Giacchè dice sant'Agostino: « Ecclesia Dei multa to« lerat, et tamen, quae sunt contra fidem sanctam, vel bonam

tamente è della sicurezza umana come di tutto il resto che è capace di eccessi cattivi. Non si dee dunque cercar sempre il più sicuro. Papa Innocenzo statuì dunque che si dee seguir a fronte della probabile l'opinione sicura trattandosi dei sacramenti; non già che a fronte della sicura seguir si debba la più sicura.

Quando un editto della chiesa è infranto, e gli antichi errori rinnovellati, dee forse la chiesa di quel primieri editti rimanersi contenta? Nuova produzione di errori, nuova produzion di condanna.

« vitam, nec approbat, NEC TACET, nec facit. » (Epist. 119.) San Tommaso: « Quod vergit in commune periculum non est « ab ecclesia sustinendum. Sed ecclesia sustinet; ergo non est « periculum peccati mortalis. » (*Quodlib.* 9, art. 15.)

Ho messo giù tutto questo per quelli che riputano l'autorità del Bossuet come irrefragabile, e per far loro vedere che pensando come noi, pensano in guisa conforme all'autore delle *Variazioni*. Del resto, io lo ripeto, il Bossuet non è un santo padre; e a confronto della scrittura dei padri e della ragione tacer dee l'autorità di lui.

Alcuno opporrà forse che nelle *Variazioni* il Bossuet dicendo che il Trentino sotto le parole OMNIS IUSTITAE FONTEM intende « celui qui justifie gratuitement l'impie » non esclude che unitamente s'intenda Dio come *giusto in sè*, oltre l'essere giustificante, siccome dice nell'Opuscolo: e se non parla nelle *Variazioni* di Dio *come giusto in sè*, è perchè ivi parlava soltanto del dogma, e ciò ch'era stato dal Concilio positivamente definito.

Rispondo: 1° che la spiegazione data dal Bossuet nelle *Variazioni* esclude l'altra. Imperciocchè nelle *Variazioni* come mai spiega la parola OMNIS? La spiega colla parola *gratuitamente* conforme alle parole del Concilio: « Gratis autem iustificari « ideo dicimur, quia nihil eorum quae iustificationem praece- « dunt, sive fides, sive opera ipsam iustificationis gratiam pro- « meretur » (Sess. VI, cap. 8), siccome abbiamo già osservato. Adunque secondo il Bossuet in questo luogo il Concilio disse OMNIS IUSTITIAE per significare che tutta la giustificazione è gratuita o dipende da Dio. Ma secondo l'autore dell'Opuscolo non è già per questa ragione che le parole OMNIS IUSTITIAE furono messe fuori; ma perchè ivi è considerato Dio non solo come *giustificante*, ma eziandio come *in sè giusto*, chiosa dannata dal Concilio nel capitolo settimo, come abbiamo veduto. Una interpretazione esclude dunque l'altra; se la parola OMNIS fu posta per significare la giustizia essere affatto gratuita, non fu posta per significare parlarsi della giustizia di Dio come giusto, oltre l'essere giustificante. Se la parola OMNIS fu messa per questo ultimo fine, non val più niente a provare la grazia della giustificazione contro i pelagiani; imperciocchè è facile lo scansarne la forza col dire che fu posta per significare, oltre la giustificazione, la giustizia di Dio.

Ed è per impedir questa chiosa che indebolisce l'altra gran-

demente, che il Concilio la distrusse colle chiare parole che abbiamo arrecate del capitolo settimo.

2° Quantunque anche secondo gli avversari noi non siamo dal Concilio colla nostra sentenza scomunicati, nondimeno il Bossuet tiene manifestamente la sua dottrina come la dottrina del Concilio, lo che appare dallo stesso titolo dell'opuscolo suo, e il dà a divedere dalla prima parola di esso, per così dire, fino all'ultima. E qui bastino due passi di esso.

Nel principio del trattatello dice così: « Hic..... eo omne stu« dium conferemus, ut sacrosancti Concilii Tridentini expressa « decreta, quanta fieri poterit brevitate, ac simplicitate ser« monis accurate exponantur. » E quindi: « His igitur gene« ratim praemissis de mandato diligendi Dei, iam quae sint « eius partes ad iustificandum impium, maxime in sacramento « poenitentiae ex decretis tridentinis explicare aggredimur. » (N° 2.) E dopo avere esposta la dottrina del Concilio sull'efficacia de' sacramenti, soggiunge: « Haec ergo dogmata circa « sacramentorum efficaciam, sive efficientiam, non nisi laesa « fide tridentina, negari possunt. Quare diligentissime cavit « sanctissima et doctissima synodus, ne quam tanta auctoritate « ac perspicuitate asseruit virtutem ac vim eandem, quod ab« sit, evertere videretur. » E poco dopo siegue: « quos inci« pientis dilectionis characteres nunc explicare aggredimur; « atque haec erit secunda pars nostrae disputationis, haud « obscurioribus, aut inferioribus sacro sancti Concilii firmata « decretis, et pari utique fide retinenda. » (N° 8.)

È sentimento dell'autore di queste parole che *i decreti* del Trentino sulla materia di cui si tratta siano *espressi*, che *senza leder la fede* nodrir non si possa la nostra senteuza, imperciocchè la contraria è *confermata dai decreti del Concilio, e da mantenersi come di fede* ugualmente che la rimanente dottrina dello stesso Concilio sui sacramenti. Onde alla fine dell'Opuscolo così conchiude: « Haec igitur sunt capita, quae a Tridentino « Concilio accepta, ut vera, ut tutiora, ut certa ab episcopis « doceri, ab iisdem contraria prohiberi debeant. » (N° 44.) Ecco in qual guisa stravolgea i sentimenti del Concilio e definiva, opponendosi così al decreto di Alessandro VII che inibiva di percuotersi con censure a vicenda i due partiti; imperciocchè l'asserire che il sentimento contrario è opposto ai *decreti espressi* del Concilio, *ledente la fede*, e come tale *da proibirsi*,

non è come un pronunciargli anatema contro? Ben altra era la moderazione di un gran pontefice, Benedetto XIV, che disse a questo riguardo. « adhuc sub iudice lis est; adhuc impune « pro una, et altera sententia dimicatur. » (*De Syn. Dioec.*, lib. VII, cap. 13.)

Ma sì al rovescio di questo essendo il parere dell'autor dell'Opuscolo, se questo è lo stesso che l'autore delle *Variazioni*, v'ha una turpe contraddizione tra l'uno e l'altro. Secondo l'autor dell'Opuscolo è come di fede e definita espressamente dal Concilio la necessità della carità iniziale; perchè dunque tacere un tal sentimento del Concilio nelle *Variazioni*, massime allorquando, come osserveremo, un tal cenno serviva a confutare ancor più i protestanti? O si dee dunque dire che l'Opuscolo non è opera del Bossuet, e allora l'obbiezione della di costui autorità è tolta dal suo fondamento; o convien confessare che i principii dell'autor dell'Opuscolo si oppongono a quelli dell'autore delle *Variazioni*. Imperciocchè se il parere di questi fosse stato il parere dell'autor dell'Opuscolo intorno alla mente del Trentino, non avrebbe mancato di farne parola.

3° Dissi che valea a vieppiù confutare il parere de' luterani il sentimento dell'autor dell'Opuscolo; conchiudo adunque che, se l'autore delle *Variazioni* non lo espresse, non lo avea. Melantone a nome della sua setta impossibile ogni sorta d'amore nel penitente anzi la giustificazione riputava: per confutarlo il Bossuet allegava le parole del Concilio di Trento, onde mostrare la necessità dell'amore. Ora se questo amore secondo il Concilio era un amore di carità, se l'uomo innalzava a Dio non solo come all'autore della giustificazione, ma eziandio come all'ente giusto in se stesso, perchè tacerlo? Perchè non significarlo? Qual cosa più atta a far vedere l'eccesso dell'eresia? Che di più idoneo a rovinare interamente la dottrina di Melantone? Non è dunque vero che così sentisse secondo il Bossuet il Concilio, mentre così il Bossuet non ne spiegò le parole. Ecco come io mi valgo dell'autorità di questo prelato, in una opera stampata da lui vivente, e nella più profonda ed erudita delle opere sue.

4° Si trattava di confutar una strana dottrina de' luterani intorno alla giustificazione. Il migliore di questi, Melantone, ha parlato, ha quella esposta: le autentiche parole di lui tratte da un suo principale e pubblico libro sono distesamente dal

cattolico storico riferite. Il Bossuet oppone a questa eretica dottrina quella della cattolica chiesa. « Così non parla (dic'egli) « la chiesa nel Concilio di Trento; » e qui arreca le parole di questo Concilio, e le spiega. Il dire che non le abbia interamente spiegate, anzi abbia sottratti ad esse alcuni sentimenti, è un fare ingiuria all'esattezza dell'autor delle *Variazioni*. Se tacque la chiesa di Dio come GIUSTO IN SÈ, fu perchè non la vide nella mente del Concilio, le di cui parole interpretava.

Conchiudo adunque da tutto ciò che la chiosa delle *Variazioni* si oppone alla chiosa dell'opuscolo; e che l'autore di quella non sentiva come l'autore di questo intorno alla mente del Concilio su di quello di cui parliamo.

Dire che si può nel medesimo tempo e amar Dio sopra tutte le cose, ed essere di lui nemico, è una contraddizione ne' termini e nelle idee. Pure gli avversari sono costretti a gettarsi in questo assurdo, e non possono scamparne che coll'asserire che la loro carità iniziale non è un amor di Dio su tutte le cose, o che si può essere amico di Dio senza essere giustificato. Ma questi sono novelli assurdi non certamente minori. Imperciocchè la carità iniziale o è della natura della carità, o no: se è della natura della carità, certamente è sopra tutte le cose; se non è della natura della carità, cadono a terra tutte le prove degli avversari per forzarsi a provare che l'*amor di Dio iniziale* necessario per disporsi alla giustificazione è più che *amore mercenario*; imperciocchè tutto l'amor di Dio che non è carità è più o meno mercenario o servile. Essere poi amico di Dio senza essere giustificato è un'altra non minor ripugnanza. L'amor suona unione; ora, come mai chi è unito a Dio può essere di lui avversario? Il peccato disgiunge l'uomo da Dio secondo il linguaggio delle scritture; e non è che la giustificazione la quale a lui lo converte e ricongiunge. È vero che il Bossuet, in questo sofista, non osa asserire che la carità iniziale congiunga l'uomo a Dio, ma si esprime così ambiguamente nello esporre il sommario della sua dottrina: « Summa « autem huius rei est, quod homo peccator..... incipiat con- « vertere se ad ipsam iustitiam, quae Deus est..... nec tamen « ei perfecte coniungi, qui est ipse iustificationis effectus; « sed tamen ad eam assurgere, eamque rebus omnibus velle « anteponere. » (N° 11.)

Riguardo all'obbiezione che gli avversari ne fanno col dire

l'attrizione non essere d'assai perchè un buono, stabile, costante proponimento possa produrre, io rispondo che, se ciò dalle ricadute s'argomenta ed ha qualche peso, nemmeno basta quell'amore iniziale che vogliono essi, ma ci va la contrizione perfetta. È la intensità non la natura dell'affetto che ne produce la durevolezza e la forza. Ora è agevole il possedere a un certo qual grado avanzato il timore delle pene, essendochè non solo la grazia di Dio, ma la stessa volontà dei nostri sensi e della nostra natura, l'amore che portiamo a noi stessi ci coopera molto; e per le medesime ragioni, avutolo, non è sì facile il perderlo. Al contrario, quanto è feconda ed eterna la carità ed il dolore perfetto, altrettanto l'amore iniziale è debole, impotente, caduco. Io potrei dunque ritorcere l'obbiezione contro degli avversari; ma basta per fine arrecar loro un tratto della scrittura: « In omnibus operibus tuis memorare novissima « tua, et in aeternum non peccabis. » — Il savio raccomanda adunque che ci rammemoriamo *i novissimi*, cioè la morte, il giudizio, il paradiso e l'inferno. Essi sono necessariamente inclusi nell'attrizione. Le pene dell'altra vita rammemorano al penitente la morte, i suoi peccati il divino giudizio e l'eterna assoluzione o condanna che dovrallo seguire. Il savio ne raccomanda di rappellarceli alla memoria *in tutte le opere* nostre; dunque anche nella penitenza, la quale passando in rivista le azioni passate, e detestandone le malvagie, in certo qual modo tutte in sè le comprende. E finalmente ne espone il gran motivo, il gran vantaggio del suo ricordo: *e non peccherai in eterno*. Ecco la stabilità del proponimento e della mutazione di vita che dall'attrizione ridonda. Ove sono coloro che a questi effetti questa chiamano insufficiente cagione?

Gli avversari sogliono vantare que' loro passi della scrittura, che « qui non diligit manet in morte, » che tutto è morto senza la carità, ecc. — Eh! non l'avete ancora finita? Finitela una volta per sempre. I passi che arrecate, se hanno qualche forza nel nostro caso, provano contro di voi non contro di me. Essi ne dicono chiaramente che la carità vera vivifica l'anima e la toglie dalla morte. Or dunque, se voi richiedete per lo sacramento questa carità (non importa che la chieggiate solo imperfetta, imperciocchè questo non cambia la natura di essa), cadete nell'inconveniente di quegli altri che vogliono essere necessaria la carità perfetta, e di cui voi non avete sposata la

causa. Secondo questi il sacramento non giustifica mai attualmente preso, ma sempre in voto, onde nè giudiciaria è l'assoluzione del sacerdote, nè il sacramento è più de' morti, nè è più un reale, propriamente detto, sacramento. Ora, secondo i citati passi e la natura stessa della cosa, cadono nello stesso inconveniente coloro che la carità imperfetta come necessaria riputano. La scrittura non dice già *chi ama perfettamente*, ma semplicemente *chi ama non rimane nella morte:* ora non fa distinzione sul maggiore o minor grado dell'amore, ma parla solo della sua natura, della natura cioè dell'amor di Dio per sè, come suona la stessa voce *diligit* (1), e viene usata comunemente dalle scritture, e interpretata da' padri. Come già noi altrove provammo, se la carità perfetta vivifica, l'imperfetta eziandio. Ma, prescindendo anche da tutti questi ragionamenti, io coi soli testi della scrittura fo un sillogismo: chi non ha la carità rimane nella morte; ora chi ha la contrizione imperfetta ha la carità. Dunque non rimane nella morte.

Nè si dica che quelle parole *manet* vogliono inferire che la carità non basta a giustificar subito, ma, quando c'è, il penitente non rimane senza essere giustificato, perchè, mediante il sacramento, ben tosto lo è. — Oltrechè è impropria e gratuita una tal glosa, è distrutta da molti altri passi della scrittura. « Ego diligentes me diligo. » (Prov. VIII.) « Qui diligit me diligetur a Patre meo..... et ad eum veniemus, et mansionem « apud eum faciemus. » (Io., XIV, 23.) « Caritas operit multitudinem peccatorum. » (1, Pet., IV.) I quali passi sogliónsi anche dagli avversari in campo arrecare per confutare i partigiani della contrizione perfetta. Ma, parlando del *diligere* della carità perfetta appreziativamente, conviene a questa sia perfetta intensivamente o nol sia. — Gli avversari, a meno di dire con Baio nelle sue proposizioni dannate che il peccato può stare colla carità, non si possono distrigare da questi argomenti.

Vana e futile è poi quella distinzione di carità perfetta ed imperfetta, per cui l'una giustifica, e l'altra no. Già altrove il dissi; siccome non v'ha mezzo tra l'essere giustificato o il non esserlo, così non ce ne ha tra la vita e la morte, tra la carità,

(1) La voce *amare*, sì per proprietà di lingua latina che nell'uso della volgata, si prende per qualunque amore anche mercenario ed interessato; ma la voce *diligere* per un amore più grande e nobile, cioè per l'amore filiale.

la cui natura giustifica, e quell'amore la cui natura non è da ciò sufficiente.

Dice Bossuet: « Summa autem huius rei est quod homo pec-
« cator post peccata commissa, hoc est, post tot dicta, facta
« et concupita contra legem aeternam, in quo post B. Augu-
« stinum omnes theologi rationem peccati constituunt: iam in-
« cipiat convertere se ad ipsam iustitiam, quae Deus est, hoc
« est ad legem aeternam, quae est super omnia, ac praesidet
« rebus humanis; nec tamen ei perfecte coniungi, qui est ipse
« iustificationis effectus; sed tamen ad eam assurgere, eamque
« rebus omnibus velle anteponere: unde incipit quaeri, et re-
« duci ille ordo, quem, eodem Augustino teste, *Lex aeterna*
« *observari iubet, perturbari vetat.* » (*De doct. Conc. Trid. circa dilect.*, num. 11.)

In queste parole si scopre tutto il falso della dottrina degli avversari. « Homo peccator..... incipiat convertere se ad ipsam « iustitiam, quae Deus est, hoc est ad legem aeternam, quae « est super omnia, ac praesidet rebus humanis. » Questo è verissimo. Ma non vi ha altra foggia di conversione che quella della carità? Questo è il caso. Due ce ne hanno: l'una che di sua natura unisce a Dio, l'altra che solamente a lui avvicina. La carità è quella che unisce a Dio di sua natura, non per grado, come asseriscono gli avversari; imperciocchè, se di sua natura nol potesse, si avrebbe bel rendere intensiva e perfetta, non cambiando natura nol potrebbe fare. Ora se la carità imperfetta non può per natura unire a Dio, nol potrà nemmeno la perfetta, come quell'altra solamente per gradi differisce. « Nec tamen ei perfecte coniungi, qui est ipse iustificationis ef-« fectus; sed tamen ad eam assurgere, eamque rebus omnibus « velle anteponere. » Che cos'è mai questo congiungersi a Dio e non perfettamente congiungersi; questo elevarsi alla legge eterna, a Dio, volerla anteporre a tutto il resto, e nello stesso tempo schiavo restar del peccato? Qui è manifesto l'imbroglio degli avversari, che inventano quasi una media congiunzione con Dio che sta tra l'essergli congiunto e l'esserne disgiunto, in quella guisa che il Molina la scienza media inventava. Certamente vi hanno gradi d'intensità di questa congiunzione: ma, riguardo all'essenza di essa alla sua natura, tra l'esistere od il non esistere non si dà mezzo. Quel *perfecte* del Bossuet è oscuro e messo ad arte; ma, *semplificando* le idee, io chiamo se vi è

mezzo tra l'essere congiunto a una cosa o l'essere disgiunto (1). Sia pure l'uomo debolissimamente congiunto con Dio, il peccato non può più con esso rimanere. Se poi ne è disgiunto, come mai potrà in esso regnare, quantunque iniziale, la carità? L'attrizione dispone alla giustificazione, alla congiunzione con Dio, ma può stare col peccato, perchè, posta essa solo, il peccatore è sempre da Dio disgiunto. Sia pure veemente e perfetta, questo non cangia, perchè rimane sua natura sempre la stessa. Ma la carità, sia pure debolissima, non può stare senza qualche unione con Dio; e ciò basta perchè venga espulso il peccato e la giustificazione conferita. L'amor di Dio è servile e mercenario; tende all'unione di Dio e se gli avvicina, e così dispone alla giustificazione, cioè alla congiunzione con Dio; ma sempre rimane a questa un ostacolo, cioè il peccato, che non può essere vinto se non dalla vera conversione a Dio, siccome fu dalla vera conversione al mondo prodotto. L'uomo pecca ponendo nel mondo il suo ultimo fine; torna a Dio ponendo tal fine in Dio. Ecco la natura della carità; l'intensione niente fa in questo.

Se non v'ha tal carità, ma solo l'amor servile e mercenario, ci va il sacramento per torre il peccato che fa ostacolo alla congiunzione dell'uomo con Dio. Arrecherò un esempio. L'uomo, peccando con forza centrifuga, si allontana da Dio che è il suo fine, il suo centro, e pone il suo centro ed il suo fine nel mondo; tal forza non può esser vinta da nessun'altra se non dalla centripeta. Se ne diano pure che alla centrifuga si oppongano; non se le opporranno mai direttamente, non la vinceranno mai se non ricondurranno l'uomo al suo centro, mediante la centripeta. Questo è un puro paragone; ma serve a dimostrare come l'attrizione, quantunque sia un amor di Dio, è un amor di Dio non come nostro fine ultimo e buono per sè, onde, tuttochè valga a disporne alla congiunzione con Dio, non basta per operarla da sè, perchè per la sua natura non ci avvicina a Dio in quella guisa che dal peccato ne fummo allontanati. Questo sia detto per inservire a prevenire alcune obbiezioni degli avversari.

(1) Bossuet con quelle parole. *nec tamen ei perfecte coniungi....... sed tamen ad eam assurgere, eamque rebus omnibus anteponere*, dice oscuramente quello che detto chiaramente importerebbe un assurdo. È infatti come se dicesse che il penitente colla contrizione imperfetta è reso mezzo giustificato, gli sono a metà rimessi i peccati, ecc.

La carità al contrario, quantunque imperfetta, ne unisce a Dio in quella guisa che ne fummo dal peccato staccati, cioè amando lui come nostro ultimo fine. Nè osta che non sia perfetta, quantunque sialo stato la conversione fatta dal peccato al mondo. Basta che la natura della conversione a Dio sia come la natura della conversione agli uomini, ponendo cioè il proprio ultimo fine nell'oggetto della conversione. Certamente, come già dissi, si può più o meno strettamente, intensivamente congiungersi l'anima penitente con Dio, ed è ottima cosa se il grado di questa intensità agguaglia quello dell'intensità della conversione al mondo fatta dal peccato. Ma ciò non è necessario per la giustificazione; tutto quello che da fare rimane (quando la contrizione è meno intensa dell'affetto avuto al peccato) si è la pena temporale da soffrirsi. La carità, la contrizione perfetta, al contrario, ogni pena rimettono, la temporale e l'eterna.

L'attrizione non giustifica avanti il sacramento attualmente preso per questo. Ci debb'essere proporzione tra il danno ed il riparo; così riparo finito non vale a danno infinito. Ora il danno che l'uomo arreca col peccato alla increata giustizia, alla legge eterna, a Dio, è infinito; il riparo che ci pone mediante l'attrizione è finito, perchè in questa l'uomo ama Dio non come suo ultimo fine, ma come autore della beatitudine, e il teme come autor delle pene, onde un tal amore, che ha per ultimo fine il proprio bene, che è finito, è pure finito, essendochè gli atti morali sogliono trarre la loro specifica natura dai loro motivi; dunque l'attrizione non vale a riparar il danno del peccato, epperciò non è bastante per giustificar da se sola. Ma basta, unita al sacramento, perchè la grazia che questo arreca supplisce al difetto di essa. Nè si opponga che i sacramenti non possono cangiare la sostanza, la natura delle cose; imperciocchè la grazia sacramentale non fa che aggiungere all'attrizione quel valore che le manca per la giustificazione, o, per dir meglio, mette al suo luogo la contrizione. Un'altra prova che l'attrizione non basta a giustificare prima del sacramento attualmente ricevuto è quella che già abbiamo di sopra arrecato, ed è poco dissimile dall'antecedente. Ci debb'essere proporzione tra il danno ed il riparo; ora il peccato avea offesa la legge eterna, Dio, allontanando l'uomo da lui e convertendolo alle creature come all'ultimo suo fine; dunque, perchè tal offesa venga veramente riparata, fa d'uopo che l'uomo si rivolga a

Dio in quella guisa con cui s'era rivolto al mondo, epperciò come all'ultimo suo fine. Ora l'attrizione non mette propriamente l'ultimo suo fine nell'essenza di Dio, ma nella beatitudine che ne deriva, onde nel bene proprio, quantunque soprannaturale. Dunque l'attrizione non è da tanto per poter da se sola risarcire l'offesa fatta a Dio.

Dissi che il sacramento di penitenza arreca la grazia, che supplisce al difetto di contrizione. Bisogna che confessi essere un po' impropria questa espressione. Propriamente parlando è la sola grazia conferita dal sacramento che giustifica; l'attrizione non è che una disposizione requisita per questo. Sarebbe infatti assurdo che si giustificasse quegli che è indisposto alla giustificazione. Ora quali sono queste disposizioni che si richiedono? Dolore e detestazione de' peccati commessi; speranza di perdono e proposito di ricevere il sacramento e di soddisfare. In tutte queste cose, che son doni soprannaturali, s'inchiude la volontà di non più peccare. Che più si ricerca? Che si può avere di più? La carità; ma, se questa ci fosse immediate, l'uomo sarebbe giustificato immediate. Bastano dunque le suddette disposizioni; ora esse sono nell'attrizione perfetta incluse; dunque questa basta.

San Tommaso, 2ª 2ᵉ, q. 24, articolo 12, dimostra chiaramente che la carità apprezziativamente somma non può star col peccato.

Ora la contrizione imperfetta include una tal carità; dunque esclude il peccato, e col solo voto del sacramento giustifica.

Per perdere la grazia di Dio basta un atto per la cui natura ci volgiamo alle creature come al nostro ultimo fine, sia molto intenso o no, non importa, chè ciò val solo ad aumentare il peccato, non a cangiarne la specie; dunque per ricuperare la grazia di Dio basta un atto per la cui natura ci rivolgiamo a Dio come a nostro ultimo fine; l'intensione maggiore o minore di quest'atto di carità non può cangiarne la natura.

San Tommaso nel luogo citato (2ª 2ᵉ, q. 24, art. 12) dice chiaramente che ogni carità non può stare col peccato. Il Concina, per distruggere una tale autorità, fa questa risposta:

San Tommaso (Suppl. ad 3. p., quaest. 5, art. 3) dice: « Amor « potest esse ita remissus, quod non sufficiat ad rationem ca- « ritatis. » Dunque secondo il santo dottore l'amor di Dio ini-

ziale non è carità, onde non giustifica avanti il sacramento attualmente ricevuto.

Rispondo: 1° il santo dottore nel luogo citato della 2ª 2ª dice chiaramente che la carità appreziativamente somma, quella cioè per cui si ama Dio su tutte le cose, non può star col peccato. Vorremo dire che così turpemente si contraddica? Esaminiamo adunque i due luoghi e adottiamo la spiegazione più idonea che può torre un tal assurdo; 2° perchè il Concina al suddetto passo di san Tommaso che oppone, queste non congiunge tratte dal medesimo luogo, cioè averci un dolore dei peccati che « potest esse adeo parvus, quod non sufficiat ad rationem « contritionis? » Avrebbe così maggiormente forse potuto illudere il lettore; ma forse ancora così si sarebbe scoperto. Arrechiamo noi tutte intere le parole dell'Angelico:

« Contritio ut saepe dictum est habet duplicem dolorem: « unum rationis, qui est displicentia peccati commissi, et hic « potest esse adeo parvus quod non sufficiat ad rationem con« tritionis, ut si minus displiceret ei peccatum, quam debeat « displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita « remissus, quod non sufficiat ad rationem caritatis. » Qui il santo d'Acquino palesemente dice che il dolore dei peccati non è contrizione quando è si picciolo che è minore di quello che si dee avere della separazione dal fine ultimo, cioè quando non si aggira intorno ai peccati come quelli che lo divisero dal suo ultimo fine, cioè da Dio sì perfetto in sè che vuolsi avere per fine da tutti i mortali. Un tal dolore che non giunge *ad rationem contritionis* è dunque l'attrizione, la quale intorno ai peccati, come quelli che separarono l'uomo da Dio come buono in sè e ultimo suo fine, non si raggira. Ora dello stesso calibro è l'*amor remissus* di cui parla, come appare dalle due particelle congiuntive *sicut etiam*, che indicano l'amor talvolta essere sì picciolo da non giungere alla natura della carità, per la medesima ragione che disse essere sì picciolo il dolore talvolta da non poter giungere alla natura della contrizione. Questo *amor remissus* non è altro dunque che l'amore mercenario e servile, il quale certamente non è della natura della carità, perchè non si aggira intorno a Dio come intorno al suo ultimo fine.

Il Bellarmino, tom. IV, p. 347, dice: « Actus dilectionis Dei « super omnia opponitur peccato, et expellit illud efficienter;

« unde sine miraculo non potest post actum dilectionis Dei su-
« per omnia manere peccatum. »

Alcuni teologi hanno fatto la contrizione imperfetta d'una natura diversa, secondo essi, dalla perfetta e dalla attrizione; in essa si contiene il timor di Dio che chiamano iniziale. San Tommaso così ne parla: « Si ergo aliquis convertitur ad Deum « et ei inhaereat propter timorem poene, erit timor servilis. « Si autem propter timorem culpae, erit timor filialis: nam filio- « rum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque « erit timor initialis, qui est medius inter utrumque timorem. » (2ª 2ª, q. 19, art. 2.) Il timore iniziale adunque non è che un composto del timor della pena e del timor della colpa, epperciò partecipa della forza della natura di questi due timori. In quanto inchiude il timor della pena è pura attrizione; ma in quanto quello della colpa racchiude è della natura della contrizione, inchiude la vera carità; epperciò giustifica avanti il sacramento attualmente ricevuto. Nè si dica che la carità non può stare colla natura del timor servile, imperciocchè certamente non istà se è perfetta, perchè occupa tutta l'anima allora; ma se è imperfetta ottimamente combariano. Si osservi però che non è amor iniziale, non è contrizione il dolor dei peccati anche per la colpa oltre la pena, ma che non si avrebbe se la pena non esistesse.

Il Tridentino, così accurato nei termini tutti anche più indifferenti, e principalmente in quelli poi di qualche peso, entranti nei canoni e nelle definizioni, chiama l'attrizione formidolosa *contrizione imperfetta*: dunque la reputa bastante al sacramento, cioè tiene giungere alla ragione di quella contrizione che è indispensabile nel sacramento, essendo che dice ricercarcisi generalmente la *contrizione* che definisce: « animi do- « lor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non « peccandi de caetero, » la qual definizione all'attrizione eziandio, come già abbiamo provato altrove, conviene.

I padri alcune fiate dicono essere la carità necessaria per la penitenza: e questo a noi s'obbietta dagli avversari. Rispondiamo: 1° che in più luoghi parlano della giustificazione fuori del sacramento, per la quale si ricerca certamente la carità almeno imperfetta; 2° che molte volte prendono il vocabolo di *carità* in generale, il quale appo di essi spesso significa un amor di Dio, ma non ancora come buono per sè e sopra tutte le cose.

Sant'Agostino (il primo de' padri da cui tolgano i nostri avversarii molti passi contro di noi) infatti distingue quattro sorta di carità: carità *incoata*, carità *provetta*, carità *grande*, carità *perfetta*. (Lib *De nat. et grat.*, cap. 68.) Il teologo lionese, non sospetto certo in questa materia ai nostri avversari, così le spiega: « Caritas *inchoata* est ea, qua Deum diligere quidem incipi-« mus, sed nondum super omnia. Caritas *provecta* ea dicitur, « qua Deum prae caeteris omnibus diligere incipimus. Caritas « *magna* appellatur ea quae vehemens est ac fervida. Caritas « tandem *perfecta* ea est, quae ad maximum fervoris gradum « pervenit. » (Tract. *De virtutibus*, dissert. 3, cap. 3, art. 1.) La carità incoata non è altro dunque che un amore servile e mercenario di Dio, e differisce per ispecie dalle altre tre, diverse tra di loro solamente per grado. L'attrizione perfetta inchiude, come ognun vede, la carità incoata, cioè l'amor di Dio come della beatitudine autore ed oggetto delle speranze sue. Le altre tre carità appartengono alla natura della contrizione: ma la provetta e la grande sono varii gradi della contrizione imperfetta; la carità perfetta poi è inclusa nella contrizione perfetta. L'*amore iniziale* di san Tommaso è ora carità provetta, ora carità grande, secondochè è più o meno intenso; ma è sempre iniziale finchè non giunge alla perfetta intensità, cioè alla carità perfetta. L'*amore rimesso* dello stesso dottore, che non è sufficiente *ad rationem contritionis*, non è altro che la *carità incoata* di sant'Agostino, la quale non giunge alla natura della propriamente detta contrizione e carità consistente nell'amar di Dio *propter se et super omnia*.

Abbiamo non molto fa parlato di quel precetto sì vantato dai teologi: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » siccome di quello che se importa carità perfetta, niente prova in favore degli avversari (1).

Ma niente pure loro giova, quando intendano coll'Angelico

(1) San Tommaso osserva come le parole *ex corde tuo*, ecc., non importano carità intensamente, ma solo appreziativamente perfetta. Quand'anche ciò fosse, niente ne ridonderebbe contro la nostra *tesi*. Ma se le parole *ex corde tuo*, *ex mente tua*, *ex anima tua*, possono prendersi in tal guisa, non così le parole *ex tota virtute tua* (Marc., XII, 30) e *ex omnibus viribus tuis* (Luc., X, 27), che dinotano manifestamente la sommità d'intensione, e non solamente di prezzo. Imperciocchè se Cristo aveva già, come dice san Tommaso, denotato il prezzo, cioè la natura dell'amore, con le parole *ex tota mente*, *ex toto*

che « cum mandatur quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur « intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. » (2ª 2ª, q. 44, a. 8 ad 2.) Imperciocchè anche in tal caso, come abbiamo già provato, se tal precetto anco si desse ai penitenti, questi sarebbono giustificati avanti del sacramento attualmente ricevuto.

Dice Alfonso de' Liguori: « Certe praeceptum implet (il precetto « di carità) qui habet caritatem appretiative praedominantem. « Et hanc caritatem dicebat Baius posse esse coniunctam cum « peccato, et hoc damnatum est. Aiebat enim Baius: *Caritas « illa quae est plenitudo legis non est semper coniuncta cum re- « missione peccatorum.* Ergo, ut recte dicit magister meus illu- « strissimus et doctissimus episcopus Tornus, propositio oppo- « sita tenenda est, nempe: *Caritas illa quae implet legem semper « est coniuncta cum remissione peccatorum.* Nec valet dicere « quod propositio fuerit proscripta respectu ad caritatem habi- « tualem nempe cum quis est in gratia, non vero respectu ad « caritatem actualem; nam bene respondet Lugo (d. 5, nº 101), « quod Baius loquebatur de caritate, quae est plenitudo legis, de « qua loquebatur Apost. ad Rom., XIII. Hinc non dubitandum « quia Baius locutus sit non de habitu caritatis, sive de gratia « iustificante, sed de actu dilectionis; per solum enim habitum « non impletur lex, sed per actum, cum lex non habitum prae- « cipiat, sed actum caritatis, ut DD. communiter dicunt, quia « habitus non cadit sub praecepto, et praecepta non implentur « nisi per actus. Id confirmatur ex prop. 70, damnata eiusdem « Baii qua dicebat: *homo existens in peccato mortali potest ha- « bere veram caritatem; et caritas etiam perfecta potest consistere « cum reatu aeternae damnationis.* Baius igitur hic distinguebat « caritatem veram a perfecta; per to *etiam perfecta* (nota se- « dulo illud additum *etiam*) utique intelligebat caritatem inten- « sam, et per to *veram* caritatem remissam, quae sine dubio « vera caritas est, cum magis et minus non varient speciem; « et utraque pars propositionis damnata est. » (*Theol. mor.*, lib. VI, tract. 4, cap. 1, dub. 2, § 1, quaer. 6º.)

Il sacramento della penitenza infonde la grazia, che è la stessa carità; dunque non si ricerca questa qualità avanti il ricevi-

corde, ex tota anima, perchè aggiungere quelle altre *ex tota virtute, ex omnibus viribus?* Queste sarebbero inutili se non avvalorassero il discorso dinotando intensione.

mento del sacramento. (Liguori, *loc. cit.*, obi. 1, ad resp.) Onde san Tommaso dice: « Aliqui non perfecte contriti virtute cla« vium gratiam contritionis consequuntur. » *(Quodlib.* 4, art. 1.)

Alla forte obbiezione fattaci dagli avversari, tratta dalle parole: « Deum tanquam, » ecc., della Sess. VI, al cap. 6 del Tridentino, così risponde il Liguori (*loc. cit.*, obi. 3, ad resp.):

Certamente si ricerca un principio d'amore per la sacramental penitenza; ma quale? Principio forse d'amor filiale? No, perchè, come abbiamo provato, il penitente sarebbe già prima del sacramento giustificato. Inoltre, come dice il Pallavicino (*Hist. Trid.*, lib. VIII, cap. 13), alcuni padri del Concilio, alle parole: *diligere incipiunt*, voleano si aggiungessero queste: *per actum caritatis*, lo che non volle fare il Concilio. Ora l'amor filiale, quantunque iniziale, è della natura della carità, epperciò un atto di carità. Dunque il Concilio coll'escludere quelle parole mostrò essere sua mente bastare l'amor di Dio come buono a noi, o per lo meno nulla definir volle. — Nell'attrizione perfetta poi s'inchiude un triplice amor di Dio: 1° s'inchiude amor di Dio per il timore della divina giustizia, giusta quel apotegma della sacra scrittura: « Timor Dei initium dilectionis eius, » (*Eccli.*, 25, 16); 2° per la speranza del perdono, la quale necessariamente amor di Dio inchiude come il fonte e l'autore di ogni giustificazione, il quale è l'amore principalmente inteso dal Tridentino nel luogo citato sotto quelle parole: « Deum tan« quam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt; » 3° per la speranza della eterna beatitudine, essendochè, dice san Tommaso parlando della speranza come virtù teologale: « Ex hoc « quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, mo« vemur in ipsum, sicut in bonum nostrum, et sic incipimus « ipsum amare. » (1ª 2ª, q. 40, art. 7.) Si può leggere tutto questo articolo, che è intitolato: « Utrum spes sit causa amoris. » Lo stesso dottore dice altrove: « Perfectus quidem amor est « quo aliquis secundum se amatur; imperfectus, quo quis amat » aliquod, seu ut bonum sibi ipsi proveniat. » (2ª 2ª, q. 17, art. 8.)

Fin qui il Liguori, la cui risposta ho io accorciata e diversificata alcun poco, nelle parole però soltanto non nel senso.

Per me aggiungo esser vana la chiosa di Bossuet a quelle parole del Tridentino: *Deum tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt.*

Ecco le parole del Bossuet: « Quid sit autem illud quod *Deum* « *tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiant* facile intelli- « get, qui illam iustitiam, quae Deus est per se ac propter se « diligendam, ac nobis communicandam per Christum, nosque « efficienter iustificantem consideraverit, quemadmodum ait « Paulus: « *Ut sit ipse iustus, et iustificans eum, qui est ex fide* « *Iesu Christi* (1). Diligitur ergo Deus ut fons iustitiae cum dili- « gitur ut iustus, atque iustificans: quam iustitia nos esurire, « ac sitire oportet, dicente Domino: *Beati qui esuriunt et sitiunt* « *iustitiam* (2), atque inde praeparari ad iustitiam capessendam « cum eam esurire et sitire poenitentes incipimus: quod est piae « et sanctae dilectionis initium iustificandis hominibus penitus « necessarium: ne scilicet, quod ait idem apostolus: *Ignorantes* « *iustitiam Dei, qua ipse* iustus est atque iustificans; *et suam,* « idest operum ac meritorum suorum, *volentes constituere iusti-* « *tiae Dei non essent subiecti* (3). Qua voce iubemur verae iusti- « tiae subiacere libera voluntate, et in eam consentire, quod « sine aliquo incipientis saltem dilectionis voluntario, ac libero « motu esse non poterat. » (Opusc. *De doct. Conc. Trid. circa* « *dilect.*, n° 10.)

Chi nega che un principio d'amore sia necessario per ricevere il sacramento della penitenza? Ma la difficoltà non è questa: essa si è di sapere se questo amore debba essere di Dio come buono in sè, o basti se di Dio perchè buono a noi. Ora è di quest'ultimo amore che parla il Concilio. Questo amore si rinchiude nella speranza del perdono, la quale può stare colla sola attrizione, come si ricava dalle parole dello stesso Concilio del capitolo 4° della Sessione XIV della Penitenza. Ora l'amor di Dio, come di quegli da cui solo si spera tutto il perdono, non è che l'amore di lui come il fonte di tutta giustizia. Chiaro è che il Concilio sotto il nome di giustizia intende la giustificazione, essendo questo il significato che nelle sacre lettere spesso a quel vocabolo si dona. Così nello Ecclesiastico leggiamo che Dio « poenitentibus..... dedit viam iustitiae. » (XVII, 20.) (4) Moltissimi sono i luoghi del vecchio testamento che

(1) Rom., III.
(2) MATT., V, 6.
(3) Rom., X, 3.
(4) Così il *sacrificium iustitiae*, di cui parla David nel salmo *Miserere*, non è altro che il sacrificio di giustificazione.

tralascio. Alcuni arrecherò solamante (1). Dice David a Dio: « In iustitia tua libera me. » (Ps. XXX, 2.) Malachia chiamava il futuro Messia: *Sole di giustizia*, cioè sole di giustificazione, dal quale sarebbono stati gli uomini timorati di Dio giustificati, come chiaro appare dalle sue parole: « Orietur vobis timentibus « nomen meum sol iustitiae, et sanitas in pennis eius » (IV, 2), ove è adombrato il sacramento di penitenza, per cui mediante il timor delle pene sarebbero stati gli uomini dalla sanatrice giustizia santificati. Onde il Tridentino si vale di queste medesime parole nel proemio alla sesta Sessione: « Tridentina Syno- « dus... exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram, sa- « namque doctrinam ipsius iustificationis, quam sol iustitiae « Christus Iesus..... docuit. »

(1) David: « *Iustitiae* Domini rectae laetificantes corda. » (Ps. XVIII, 9.) — Siccome Gesù Cristo era quegli che dovea aprire una via più facile alla giustificazione, può essere che sotto questo aspetto dicesse David: « Orietur in diebus eius *iustitia*. » (Ps. LXXI, 7.) « *Iustitia* « ante eum ambulabit, et ponet in via gressus suos. » (Ps. LXXXIV, 14.) Si noti quest'ultima espressione.

David alcune volte copula il vocabolo di *giustizia* con quello di *giustificazione* e ne fa vedere l'analogia, o, per meglio dire, come questa derivi da quella. Così nei salmi 118 e 142, i cui passi in seguito si citeranno.

« Aperite mihi, » gridava il real profeta, « portas *iustitiae*; ingres- « sus in eas confitebor Domino. » (Ps. CXVII, 19.) Chiaramente adombra qui il sacramento di penitenza e la remission de' peccati, come pure in quelle parole: « Quare tristis es anima mea, et quare con- « turbas me? Spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi. salutare « vultus mei, et Deus meus. » (Ps. XLI, 6, 12; ps. XLII, 5.)

Questi due salmi principalmente e altri molti hanno bellissime allusioni al sacramento di penitenza. Così anche: « Media nocte sur- « gebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae. Par- « ticeps ego sum omnium timentium te. » (Ps. CXVIII, 62, 63.) « Fiat cor meum immaculatum in iustificationibus tuis ut non con- « fundar. » (*Ib.*, 80.) « In aeternum non obliviscar iustificationes « tuas, quia in ipsis vivificasti me. » (*Ib.*, 93.) « Longe a peccatori- « bus salus, quia iustificationes tuas non exquisierunt. » (*Ib.*, 155.)

Nel salmo XLIX: « Annuntiabunt coeli *iustitiam* eius: quoniam Deus iudex est..... Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras « *iustitias* meas, et assumis testamentum meum per os tuum? » (V. 6, 16.)

Sant'Agostino disse pure: « Caritas inchoata, inchoata *iustitia* est: « inchoata autem *iustitia* inchoata, et imperfecta est animae vita. » (*De nat. et grat.*, cap. ult.)

L'epistola di S. Paolo, e principalmente quella ai Romani, è piena di passi in cui la voce *giustizia* si prende per *giustificazione:* « Iustitia....... Dei per fidem I. C. in omnes, et super « omnes, qui credunt in eum....... omnes enim peccaverunt, « et egent gloria Dei. » (III, 22, 23.) « Credidit Abraham Deo: « et reputatum est illi ad iustitiam (1)..... Credenti autem in « eum qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam « secundum propositum gratiae Dei; sicut et David dicit bea- « titudinem hominis cui Deus accepto fert iustitiam sine ope- « ribus: Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum « tecta sunt peccata. » (Ps. XXXI, 1. — IV, 3, 5, 6, 7.) Nello « stesso capitolo parla replicatamente della *giustizia della fede,* che non è altro che la giustificazione prodotta dalla fede: « Abundantiam gratiae, et donationis, et iustitiae accipientes, « in vita regnabunt per unum Iesum Christum. Igitur sicut per « unius delictum in omnes homines in condamnationem: sic et per « unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae..... « sicut regnavit peccatum in morte, ita et gratia regnet per « iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum « nostrum. » (V, 17, 18, 21.) Nel capitolo sesto dice replicatamente che gli uomini francati sono dal peccato per mezzo della giustizia: « Cum... servi essetis peccati, liberi fuistis iu- « stitiae. » (20.) « Gentes, quae non sectabantur iustitiam, ap- « prehenderunt iustitiam: iustitiam autem quae ex fide est. « Israel vero sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non « pervenit. » (IX, 30, 31.) « Finis... legis Christus ad iustitiam « omni credenti... Corde... creditur ad iustitiam. » (X, 4, 10.)

Nell'epistola ai Galati: « Si..... per legem iustitia, ergo gratis « Christus mortuus est. » (II, 21.) « Nos..... Spiritu ex fide, « spem iustitiae expectamus. » (V, 5.)

Nell'epistola agli Efesini: « Inducite novum hominem, qui « secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis. » (IV, 24.)

Nell'epistola ai Filippesi: « Omnia detrimentum feci, et arbi- « tror ut stercora, ut Christum lucrifaciam, et inveniar in illo « non habens meam iustitiam, quae ex lege est, sed illam, quae « ex fide est Christi Iesu: quae ex Deo est, iustitia in fide, » ecc. (III, 8, 9.)

(1) V. Genes., XV, 6. — Sal., III. — Iac., II, 23.

Nella epistola agli Ebrei · « Noe... iustitiae, quae per fidem « est, heres est institutus. » (XI, 7.) (1)

Senza progredire più oltre in citazioni, è chiaro dai passi arrecati (alcuni de' quali sono semplicemente citati, altri trascritti dal Tridentino in tutta la sesta Sessione della giustificazione) che la parola *giustizia* per *giustificazione* spesso si prende, ond'è che *uomo giusto* suona ben sovente *uomo giustificato* nelle sacre lettere, ne' concili, e ne' padri. *Giustificare* infatti non è altro che *dare la giustizia;* ora le parole del Concilio, che Dio è *fonte di tutta giustizia*, ne indicano apertamente che è *fonte di tutta giustificazione*. E quantunque comunemente il Concilio del vocabolo *giustificazione* si valga, nulladimeno alcune volte d'appresso alla scrittura si vale del termine di *giustizia* per significarla, e d'*ingiustizia* per significare la non-giustificazione: « Sicut revera homines nisi ex semine Adae propagati nasce« rentur non nascerentur *iniusti;* cum ea propagatione per ipsum « dum concipiuntur propriam *iniustitiam* contrahant: ita nisi in « Christo renascerentur, numquam iustificarentur; cum ea re« nascentia per meritum passionis eius gratia, qua *iusti* fiunt « illis tribuatur. » (Sess. VI, *De iustif.*, cap. 3.) Nel capitolo 5° dice che il penitente non può « sine gratia Dei movere se ad *iustitiam* coram illo. » Nel capitolo 7° così definisce la giustificazione: « Non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, « et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem « gratiae, et donorum, unde homo ex *iniusto* fit *iustus*. » — « Iustificati et amici Dei..... exhibendo ea arma *iustitiae* in « sanctificationem per observationem mandatorum Dei et eccle« siae, in ipsa *iustitia* per Christi gratiam accepta... crescunt. » (*Ib.*, cap. 10.) « Neque propria nostra *iustitia*, tamquam ex no« bis propria statuitur: neque ignoratur, aut repudiatur *iustitia* « Dei: quae enim *iustitia* nostra dicitur, quia per eam nobis « inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo « nobis infunditur per Christi meritum. » (*Ib.*, cap. 16.) « Si « quis dixerit homines sine Christi *iustitia*, per quam nobis me« ruit, iustificari, aut per eam ipsam formaliter *iustos* esse, « anathema sit. » (*Ib.*, *De iustif.*, can. 10.) « Si quis dixerit « homines iustificari..... sola imputatione *iustitiae* Christi..... « anathema sit. » (*Ib.*, can. 11.) « Si quis dixerit iustificatum

(1) Gen., VI, 14.

« vel sine speciali auxilio Dei in accepta *iustitia* perseverare « posse, vel cum eo non posse, anathema sit. » (*Ib.*, can. 22.) « Si quis dixerit *iustitiam* acceptam non conservare..... coram « Deo per bona opera..... anathema sit. » (*Ib.*, can. 24.) « Si « quis dixerit, eum qui post baptismum lapsus est... posse... « sed sola fide amissam *iustitiam* recuperare... anathema sit. » (*Ib.* can. 29.) « Ad consummationem salutaris de iustificatione « doctrinae..... consentaneum visum est de sanctissimis eccle- « siae sacramentis agere, per quae omnis vera *iustitia*, vel in- « cipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. » (Sess. VII, « proem.) « Si quis dixerit sacramenta novae legis..... gratiam... « non conferre, quasi signa tantum externa sint, acceptae per « fidem gratiae, vel *iustitiae*..... anathema sit. » (Sess. VII, *De* « *sacr. in gen.*, can. 6.) « Si ea in regeneratis omnibus grati- « tudo erga Deum esset, ut *iustitiam* in baptismo ipsius bene- « ficio et gratia susceptam, constanter tuerentur, non fuisset « opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum re- « missionem esse institutum. » (Sess. XIV, *De poenit.*, cap. 1.)

Egli è dunque provato che dallo stesso Concilio il termine di *giustizia* molte volte si prende per *giustificazione*, *grazia giustificante*, più di quello che si prenda per la *divina giustizia*. Le parole adunque del cap. 6° della VI Sessione: « illumque tan- « quam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, » suonano così: « Lo cominciano ad amare come quell'Ente da cui sperano la giustificazione, e che è di tutta giustizia l'unico fonte, il vero sole di giustizia, da cui solo tutto l'universo prende sua luce. » Che più? Lo stesso Concilio, nel principio dello stesso capitolo, dice de' penitenti così: « Disponuntur autem ad ipsam *iustitiam*, « dum excitati divina gratia, » ecc. Lo stesso Concilio altrove parla così: « Declarat... . sancta synodus..... contritionem im- « perfectam, quae attritio dicitur..... donum Dei esse, et Spi- « ritus Sancti impulsum..... quo poenitens adiutus, viam sibi « ad *iustitiam* parat. » (Sess. XIV, *De poen.*, cap. 4.) Egli intende dunque per *giustizia* la *giustificazione* che è prodotta dal sacramento di penitenza, e impone ai penitenti di disporsi a riceverla coll'amar Dio almeno come autore di essa. — Si osservi che a quelle parole: *tanquam omnis iustitiae fontem*, il Concilio cita il salmo 41°; ora in questo salmo null'altro si trova che ci alluda se non se queste parole: « Spera in Deo, « quoniam adhuc confitebor illi: salutare vultus mei, et Deus

« meus » (6, 7, 12), le quali ottimamente spiegano la mente del Concilio, cioè l'amor di Dio come quegli da cui si spera la giustificazion, la salute. Ond'è che il Concilio avanti delle suddette parole dice: « In spem eriguntur fidentes Deum sibi propter « Christum propitium fore, » a cui immediatamente quelle soggiunge: « illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere « incipiunt. » Non è aperto ad evidenza che l'amore espresso da queste parole non è che un effetto necessario della speranza compresa in quelle? Questo combacia coi principii della sacra teologia e delle stesse ragioni da cui ne viene insegnato che chi spera perdono da Dio lo ama come autore di quel perdono che spera.

L'amor di Dio adunque di cui parla il Tridentino (Sess. VI, cap. 6) è l'amor di Dio come autore unico di tutta la nostra giustificazione, amore perciò che può senza la contrizione esistere e sussistere.

Disse adunque il vero Bossuet quando disse che « diligitur « ergo Deus ut fons iustitiae, cum diligitur ut..... iustificans, » ma disse il falso quando aggiunse: « ut iustus. » Certamente l'amor di Dio come autore della giustificazione inchiude l'amor di Dio come giusto, ma implicitamente soltanto, e questo amore non arde in tal caso per sè, ma indirettamente, onde chi lo nutre non ha la vera carità perchè non ama Dio per sè. È sotto questo rapporto che san Paolo dicea di Cristo: « Ut sit « ipse iustus, et iustificans eum qui est ex fide Iesu Christi » (*Ad Rom.*, III, 26); e con ciò volea insegnare che Dio solo come giusto potea giustificare, e volle che il mediatore che ne mise fosse prima giusto, cioè appalesasse agli uomini la sua giustizia, e poi giustificasse? Il rimettere i peccati è un effetto della perfezione divina: come mai potremmo crederseli rimessi se non fossimo prima persuasi della giustizia di chi ne li ha rimessi? Bisogna prima che sia giusto egli quegli che rende giusti gli altri. L'assoluzione data da un sacerdote di macchiata coscienza vale certamente, perchè quantunque giudiciariamente i peccati rimetta, non di meno una tal potenza non dalla natura di lui, ma del *giusto* increato che gliela diede deriva. Dio che ne volea dare un rimedio alla nostra debolezza, dovea prima di tutto accertarne della verace virtù di un tal farmaco, perchè ci avessimo fidanza e ne facessimo uso. Ond'è che nel citato luogo san Paolo ragiona così: « Iustificati..... per redem-

« tionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propi-
« tiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostentionem iustitiae
« suae propter remissionem praecedentium delictorum in susten-
« tatione Dei ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore ut sit
« ipse iustus, et iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi. »
(*Ib.*, 24, 25, 26.) In tal guisa David pregava l'Altissimo: « In
« *iustitia* tua libera me. » (Ps. XXX, 1.) « In *iustitia* tua libera
« me, et eripe me. » (Ps. LXX, 2.) « Exaudi me in tua *iustitia.* »
(Ps. CXLII, 1.) Lo stesso salmista considera più volte la giu-
stizia di Dio come l'autrice delle sue giustificazioni: « Confi-
« tebor tibi in directione cordis, in eo quod didici iudicia *ius-*
« *titiae* tuae: *iustificationes* tuas custodiam. » (Ps. CXVIII, 7, 8.)
« Iuravi et statui custodire iudicia *iustitiae* tuae....... Vivifica
« me secundum verbum tuum..... Inclinavi cor meum ad fa-
« ciendas *iustificationes* tuas in aeternum, propter retributio-
« nem. » (*Ib.*, 106, 107, 112.) « Oculi mei defecerunt in sa-
« lutare tuum: et in eloquium *iustitiae* tuae. Fac cum servo
« tuo secundum misericordiam tuam, et *iustificationes* tuas doce
« me. » (*Ib.*, 123, 124.) « Aspice in me, et miserere mei,
« secundum iudicium diligentium nomen tuum. Gressus meos
« dirige secundum eloquium tuum: et non dominetur mei omnis
« *iniustitia*....... Faciem tuam illumina super servum tuum,
« et doce me *iustificationes* tuas. Exitus aquarum deduxerunt
« oculi mei, quia non custodierunt legem tuam. » (*Ib.*, 132,
133, 135, 136.) « *Iustus* est, Domine: et rectum iudicium tuum.
« Mandasti *iustitiam* testimonia tua..... Ignitum eloquium tuum
« vehementer: et servus tuus dilexit illud. Adolescentulus sum
« ego, et contemtus: *iustificationes* tuas non sum oblitus *iustitia*
« tua, *iustitia* in aeternum: et lex tua veritas..... Æquitas testi-
« monia tua in aeternum. (*Ib.*, 137, 138, 140, 141, 142, 144.)
« In aeternum omnia iudicia *iustitiae* tuae. » (*Ib.*, 160.) « Septies
« in die laudem dixi tibi, super iudicia *iustitiae* tuae. » (*Ib.*, 164.)

Da tutti questi passi arrecati si chiarisce come san Paolo appella *giusto e giustificante* il divin Mediatore come quegli che giustifica perchè è giusto. Perciò non si dee dedurre che mentre dice il Concilio doversi amar Dio come fonte di tutta giustizia, intenda d'inferire che si debba amare non solo come fonte di ogni giustificatione, ma eziandio come giusto in sè. Paionmi invincibili le arrecate prove. Ma se ad alcuno non bastassero, io arrecherò le stesse parole del Concilio colle quali, parlando delle

cause della giustificazione, dice: « unica formalis causa est *ius-* « *titia Dei non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit,* qua « videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et « non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, et sumus, « iustitiam in nobis recipientes. » (Sess. VI, *De iustif.*, cap. 7.) Che cosa v'ha più chiaro di questo? La giustizia di Dio è la causa formale della giustificazione non in quanto Dio è giusto, ma in quanto è giustificante gli altri.

Queste parole spiegano le altre del Concilio, e quelle di san Paolo citate dal Bossuet. Quando adunque dice il Concilio che il penitente dee principiare ad amar Dio *tanquam omnis iustitiae fontem,* gli comanda un tal amor di Dio come della cagione di quella giustificazione che brama e spera: il comando adunque è che l'ami soltanto come quegli che *noi fa giusti* (essendochè sotto tal riguardo soltanto è cagione della giustificazione) e non è d'uopo che l'ami di più come giusto in sè, sotto il quale aspetto la giustizia di Dio non è causa della nostra giustificazione. Se diversamente la intendesse, il Concilio contraddirebbe a se stesso. Infatti egli non dice di amar Dio come *giusto,* ma bensì come *fonte di tutta giustizia;* colle quali parole il Concilio avvisa che è solo necessario l'amar Dio come fonte di tutta la causa formale della nostra giustificazione. (La causa formale è infatti la più essenziale, la maggiore e la propriamente detta causa.) Ora lo stesso Concilio ne insegna che la giustizia di Dio è causa formale della giustificazione, non in quanto Dio è giusto per essa, ma in quanto giustifica noi. Dunque egli ne fa palesemente intendere che è solo necessario, per prepararsi alla giustificazione, di amar Dio come *fonte di tutta giustizia, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.*

Nè muova l'oggettivo *omnis* aggiunto alla parola *giustizia* quasi che volesse inferire il Concilio doversi amar Dio come fonte non solo della giustizia in quanto giustificaci, ma eziandio della giustizia in quanto egli è giusto; imperciocchè osservo 1° che, come provai, il Concilio, se la intendesse in tal guisa, contraddirebbe a se stesso; 2° che il Concilio mette quell'*omnis* per significare che tutta la giustificazione viene da Dio, onde tutta da lui, niente da sè la dee il penitente sperare, e amarlo perciò come il fonte di tutta giustizia. Infatti essendo il Salvatore il sole di giustizia, come è chiamato da Malachia (IV) e dal Tridentino (Sess. VI, proem.), siccome tutta la luce che illumina

questo mondo viene dal sole (1), così tutta la giustificazione per cui ne sono rimessi i peccati viene da Dio. Imperciocchè: « omnia nobis divinae virtutis suae (di Dio e di Gesù Cristo) « quae ad vitam et pietatem donata sunt per cognitionem « eius, qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem « maxima et pretiosa nobis promissa donavit » (2ª Pet. I, 3, 4); laonde san Paolo chiamava Iddio: « Deus totius consolationis » (2ª *ad Cor.*, 1, 3), ove ne viene insegnato come *tutte le cose per la vita e per la pietà date ci siano da Dio e da Gesù Cristo*, e come Dio è fonte *di tutta consolazione*. Laonde saggiamente il Tridentino pose quell'addiettivo *omnis*, acciocchè (insegnandoci che la giustificazione « non est sola peccatorum remissio, « sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per volun- « tariam susceptionem gratiae et donorum, » e che siamo giustificati « unusquisque secundum suam mensuram, quam Spiri- « tus Sanctus partitur singulis prout vult et secundum pro- « priam cuiusque dispositionem et cooperationem » (Sess. VI, cap. 7), e che il penitente dee arrecare la preparazione requisita (*Ib.*, cap. 6), e che senza di questa preparazione non si dà la giustificazione (*Ib.*, e Canones, *De iust.*, 4, 7, 9), e altre simili cose) da tutto ciò alcuno non ne deducesse forse la giustificazione non provenir tutta da Dio, ma parte dal penitente; per evitare il quale inconveniente, oltre il dire replicatamente che la giustificazione è un beneficio di Dio, e le sue cagioni provengono da Dio (Sess. VI, cap. 1, 2, 3, 5, 7), chiaramente asserisce (cap. 9, e ne' canoni) essere la giustificazione una pura grazia, quantunque la preparazione e il sacramento si ricerchi, e così concilia queste due cose nel capitolo 8° della Sessione VI, intitolato *Quomodo intelligatur impium per fidem, et gratis iustificari*: « Cum vero apostolus dicit iustificari hominem « per fidem et gratis (2), ea verba in eo sensu intelligenda « sunt, quem perpetuum ecclesiae catholicae consensus tenuit « et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, « quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et ra- « dix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo,

(1) Secondo alcuni dotti, i Latini chiamarono il maggior luminare *sol* dall'aggettivo *solus*, perchè ce n'ha un solo, perchè è unico nell'universo. Così si fa allusione allo spiritual Sole di tutta giustizia, il quale è pur uno.

(2) Rom., IV.

« et ad filiorum eius consortium pervenire (1): gratis autem « iustificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae iustificationem « praecedunt, sive fides, sive opera ipsam iustificationis gratiam « promeretur. Si enim gratia est iam non ex operibus: alio- « quin, ut idem apostolus inquit, gratia iam nou est gratia (2). »

Bossuet arreca quindi un detto di Cristo (MATT., V, 6), e dice che è necessario *ad iustitiam capessendam..... eam esurire et sitire*. Certamente ciò fa d'uopo per conseguir Dio, cioè la giustizia di Dio, in quanto che per essa Dio è giusto, ma non per conseguirla in quanto che ci giustifica. Siano i mezzi adatti al fine. Il penitente dee amare la giustizia di Dio come giustificante, perchè in tal guisa la spera. Il precetto, la beatitudine esposta dal Redentore è troppo elevata per peccatori che hanno indosso la colpa; si cominci a scancellare il peccato con la giustificazione, e poi si ami Dio come giusto in sè. Questa era infatti la mente del Concilio Tridentino, il quale pose la carità come uno degli effetti della giustificazione: « Quamquam... « nemo possit esse iustus nisi cui merita passionis Domini « nostri Iesu Christi communicantur (3): id tamen in hac impii « iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito « per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum « qui iustificantur (4), atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustifi- « catione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa « accipit homo per Iesum Christum cui inseritur, fidem, spem « et caritatem. » (Sess. VI, cap. 7.) E a questo proposito arreca un passo della scrittura ove si dice che « in Christo Iesu ne- « que circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides, « quae per caritatem operatur. » (*Ad Gal.*, V, 6.) La carità adunque è un effetto della giustificazione: non è dunque per riceverla necessaria. Dunque nel capo 6° l'amore di Dio, di cui si parla, non è carità. Nè muova il dirsi dal Concilio che dalla giustificazione « haec omnia simul infusa accipit homo... « fidem, spem et caritatem; » imperciocchè il Concilio non suppone già della fede e della speranza quello che dice della carità, cioè che non fossero già anzi la giustificazione (chè se il supponesse si contraddirebbe, ricercandole come necessarie

(1) Heb., XI.
(2) Rom., XI; Eph., II; Tim. III.
(3) Phil., III.
(4) Rom., V.

per la preparazione nel capo 6°), ma dice che, infondendosi dalla giustificazione la carità, siccome questa è inseparabile dalla speranza e dalla fede, queste di nuovo s'infondono, cioè si accrescono, perchè già avanti esistenti. Arrecando infatti il citato passo di san Paolo (Gal., V. 6) dimostra come senza la carità la fede e la speranza non valgono: onde dà a divedere come la giustificazione infondendo la carità, la fede e la speranza già da prima esistenti si accrescono, acquistan valore.

Che poi il Concilio intenda la carità non esistere anzi la giustificazione è chiaro; giacchè, se altrimenti pensasse, supporrebbe o la carità poter star col peccato o l'uomo essere giustificato nella stessa preparazione alla giustificazione, avanti il sacramento, lo che è assurdo e opposto a ciò che dice il Concilio che la giustificazione rende *amici di Dio* (Sess. VI, cap. 10); cioè aventi la carità, colle quali parole due cose suppone: 1° che chi ha la carità è amico di Dio, epperciò non ischiavo del peccato; 2° che la giustificazione infonde per la prima volta la carità. Se infatti già anzi questa avessero i penitenti, la carità non direbbe: « sic iustificati et amici Dei, ac domestici « facti, » ecc. Il Bossuet poi stortamente interpreta quelle parole di san Paolo: « Ignorantes enim iustitiam Dei, et suam quaerentes « statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti » (*Ad Rom.*, X, 3), dicendo che la *giustizia di Dio* di cui qui si parla è quella « qua « ipse iustus est, atque iustificans, » lo che è falso, essendo la giustizia di cui qui parla Paolo quella « non qua iustus est, « sed qua nos iustos facit, » come disse il Tridentino. (Sess. VI, cap. 7.) Che di tal *giustizia* cioè *giustificazione* parli poi san Paolo, è dal contesto chiarissimo. Egli parla dei giudei, onde sarebbe stato falso il dire che ignoravano la giustizia di Dio colla quale è giusto, essendo questa nei loro libri ad ogni pagina per così dire dichiarata; era bensì verissimo della giustificante come quella che dai soli cristiani nel sacramento della penitenza nella nuova legge conoscere si potea. I giudei si fidavano nella loro giustizia: « suam quaerentes statuere, » cioè nella giustificazione acquistata colle proprie forze; lo che era falsissimo: ora se la *giustizia* de' giudei non era che la giustificazione, è chiaro che non altro era secondo Paolo la *giustizia* di Dio, come si vede dal pronome possessivo *suam*, che indica le due giustizie essere della stessa ragione. Dalle parole susseguenti: « Finis enim legis Christus ad IUSTITIAM omni cre-

« denti, » ecc., appare evidente come il vocabolo di *giustizia* si prende ivi come generalmente in tutti gli altri luoghi delle epistole di Paolo, e principalmente di quella ai Romani, per *giustificazione*.

Il Bossuet dice poi : « Stante ergo illo, fideique, ac spei « distincte superaddito, incipientis dilectionis sensu, quid inde « consequatur, sacra synodus docet his verbis: *Ac propterea* « (eo scilicet quod Deum iustitiae fontem diligere incipiant) *mo-* « *veantur adversus peccata per odium aliquod, ac detestationem,* « *hoc est per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet;* « ut inde exoriatur peccati odium et detestatio, quod autor « iustitiae Deus diligi, ac placere incipiat: qua in re sita est « illa poenitentia sine qua praevia nominem iustificari posse, « aut unquam iustificari potuisse, constat. » (*Loc. cit.*, n° 11.) Questo è falso : imperciocchè quel *propterea* non si riferisce già solo all'amore principiante, ma a tutta la preparazione, come ognuno da sè nel leggere quel capitolo può vedere.

Il catechismo trentino parla di tre sorta di penitenze. « Prima « si dice coloro aver penitenza, ai quali dispiace aver fatto « qualche cosa che prima era a loro piaciuta, non avendo in « tal cogitazione rispetto alcuno se sia buona o trista; e così « tutti coloro si pentono, i quali si attristano di qualche cosa, « la cui tristizia è secondo il secolo e non secondo Dio; e « questa penitenza non apporta salute, ma morte; un'altra pe- « nitenza è quando uno per la commessa scelleratezza, la quale « prima lo dilettava, prende dolore, e ciò fanno non per ri- « spetto di Dio, ma per cagione di se stessi. La terza è quando « non solo per cagione del commesso peccato con intimo senso « dell'animo nostro ci dogliamo, ovvero ancor dimostriamo « qualche esterior segno di quell'interno dolore, ma ancora « per cagion di Dio ci ritroviamo in tale afflizione. »

Ivi il catechista rinchiude tutte le sorta di penitenze; per conseguente anche l'attrizione, la quale, secondo il Concilio Trentino, alla giustificazione dispone. Ma essa non è rinchiusa nella prima sorta di penitenza, perchè questa è cattiva, *e non apporta salute, ma morte.* Parrà ad alcuno che sia compresa nella seconda; ma nemmeno; imperciocchè questa non si fa pure *per rispetto di Dio*, ma semplicemente *per cagione di se stessi*. Ora, quantunque l'attrizione sia mossa dal proprio bene, si raggira non di meno intorno a Dio, spera le sue ricompense,

e, rifuggendo il peccato come cagion delle pene, ama Dio come fonte di ogni giustificazione. Laonde lo stesso catechismo, dopo di aver profferito della prima sorta di penitenza ch'è *viziosa*, dice della seconda: « l'altra è una passione di un animo com-« mosso e perturbato. » Se per questa seconda penitenza avesse inteso l'attrizione perfetta, e ne avesse parlato in tal guisa, sarebbe caduto, se non totalmente, ben presso all'eresia di Lutero, che diceva essere l'attrizione sforzata, non libera, involontaria.

Dire infatti così non è molto diverso dal dire ch'è *passione di animo commosso e perturbato*. Il Tridentino Concilio avea contro quell'eresiarca definito essere l'attrizione un buon moto, libero, volontario, preparare, disporre alla giustificazione; ora sarebbe assurdo il supporre che della stessa attrizione abbia in guisa tanto diversa il catechismo dello stesso Concilio parlato, senza nemmeno inferire essere un buono ed utile commovimento dopo di averla appellato *passione d'animo commosso e perturbato*. L'attrizione perfetta non fu dunque dal Concilio compresa nemmeno in questa seconda sorta di penitenza. Un'altra sola rimane, ed è la terza, e quella colla quale « per cagione del commesso « peccato con intimo senso dell'animo nostro ci dogliamo, « ovvero ancora dimostriamo qualche esterior segno di quel-« l'interno dolore, ma ancora per cagion di Dio ci ritroviamo « in tale afflizione. » Convien dunque dire per necessità che l'attrizione perfetta unitamente all'attrizione in questa penitenza sia stata dal catechista compresa. Nè spaventino quelle parole *per cagion di Dio*, imperciocchè in due maniere si può l'uomo dolere del peccato per cagione di Dio, col dolersene o come di un'offesa fatta a Dio buono, perfetto in sè, o come di un'offesa fatta a Dio buono verso di noi, punitor del peccato e premiatore della virtù. L'attrizione dunque come pure la contrizione sono dal catechismo comprese in questa terza sorta di penitenza, di cui dice « appartenere alla virtù ed essere « ancora sacramento. » Dalle quali parole si comincia a vedere la mente del catechismo circa la sufficienza dell'attrizione perfetta. Esso sotto la sorta di terza penitenza quella intende che appartiene al sacramento, e così indifferentemente l'attrizione e la contrizione comprende; lo che non farebbe se l'attrizione non bastasse e non fosse della vera ragione della penitenza appartenente al sacramento, giacchè, come dice poco dopo;

« se prima non si conosce bene qual sia la virtù della peni-
« tenza, necessariamente non s'intende neppure la natura del
« sacramento. »

Il Concilio Romano fatto sotto Benedetto XIII, nel cap. 3° del tit. 32, dice così: « Instructiones ad sacramentorum poenitentiae et eucharistiae a pueris primo suscipiendorum usum,
« et cultum pertinentes, breves simul et claras dabimus in
« nostri huius Concilii fine. »

E le diede nella sua appendice al numero 29 sotto il titolo *Instruzione pei figliuoli e figliuole che debbono ammettersi per la prima volta alla sagramentale confessione.*

Ivi nella parte terza il confessore, interrogato dal penitente qual fosse *migliore il dolore perfetto od il dolore imperfetto*, risponde: « Senza dubbio il dolor perfetto, cioè la contrizione,
« è migliore; perchè a chi fa un atto di contrizione in cui
« anco s'include la volontà di confessarsi, il peccato è per-
« donato subito da Dio; ma a chi fa un atto di attrizione il
« peccato non si perdona prima del sacramento della penitenza;
« l'attrizione bensì lo dispone ad impetrare nel detto sacra-
« mento il perdono dei peccati e la grazia di Dio. » Chi è che non vede da queste parole di quella Instruzione essere mente di chi la compose che basti l'attrizione per essere giustificato? Esse hanno lo stesso tornio che quelle del Tridentino già da noi arrecate, e discusse intorno pure alla contrizione ed alla attrizione: « Contritionem hanc aliquando caritate perfectam...
« hominem Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu
« suscipiatur....... illam vero contritionem imperfectam, quae
« attritio dicitur......... quamvis sine sacramento poenitentiae
« per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, ta-
« men eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impe-
« trandam *disponere*. » (Sess. XIV, cap. 4.) — Nella stessa Istruzione il penitente interroga quindi il confessore così: « Chi si
« confessa senza dolore de' peccati e senza proposito di non
« peccar più riceve il perdono? » — Al che il confessore così risponde: « Se non ha almeno il dolore imperfetto, cioè l'at-
« trizione (ove si noti che la particella *almeno* esclude ogni
« principio di carità unito coll'attrizione), col fermo proposito...
« di non peccare mai più....... la confessione non vale. » — Inoltre, interrogato quindi: « Quante sono le parti necessarie
« di questo sacramento? » Così risponde: « Sono tre: la con-

« trizione o l'attrizione; la confessione de' peccati coll'assolu-
« zione del sacerdote; e la soddisfazione. »

So bene che con tutto ciò il confessore, interrogato quale del dolore perfetto ed imperfetto sia *necessario per la confessione*, risponde così: « Il sentimento oggi comune è che il do-
« lore o contrizione perfetta è buona, ma non necessaria per
« la confessione, bastando il dolore imperfetto, cioè l'attrizione,
« o pura, già spiegata di sopra, od al più quella che è con-
« giunta con qualche principio di amor benevolo verso Dio, il
« che rimane finora indeciso dalla santa sede. » — Osservo: 1° che ciò fu detto per non voler definire; imperciocchè seguiva il Sinodo Romano in tutto le pedate del Trentino, il quale non avea definito una tal quistione, ma in essa ed in altre avea detto tanto che bastasse per aprire qual fosse la mente sua. Così il Concilio Romano ne' passi sopracitati. — 2° Noto che non dice già principio di carità, ma principio di *amor benevolo*. Ora l'amore di speranza, l'amore di Dio come fonte della beatitudine e della giustificazione è un amore benevolo. Dunque pare che il Concilio non abbia voluto nemmeno importare un assoluto principio di carità, ma solo di qualche amore non del tutto servile. — 3° Che mostra chiaramente essere sua opinione come la nostra nelle parole sopracitate: « Se non ha almeno
« il dolore imperfetto, » ecc.

Sant'Agostino dice: « Caritas inchoata, inchoata iustitia est;
« inchoata autem iustitia inchoata, et imperfecta est animae
« vita. » (Lib. *De nat. et grat.*, cap. ult.) Queste parole indicano chiaramente come la carità, quand'anche imperfetta, giustifica in forza della sua natura. Dà una vita che, quantunque imperfetta, è per essenza diversa dalla morte; dà una vita che è vera vita, perchè toglie dalla eterna morte, ma che tuttavia non esime da molte penitenze e pene perchè venga perfezionata, onde la penitenza è appellata *laboriosus baptismus*. Non so come mai giudichino i nostri avversari ancora non liberato dall'eterna morte quegli che vive, quantunque d'incoata vita. Tra l'essenza della vita e della morte non v'ha mezzo, come tra la giustificazione e la non giustificazione. Dicea sant'Agostino che la contrizione imperfetta dà una giustizia incoata, perchè non esimente da molte penitenze e pene. — Io chiederei ai nostri avversari: Si danna egli colui che senza del sacramento muore colla contrizione imperfetta, colla incoata carità? — Se non si

danna, da noi vinta è la causa. — Se si danna, dunque va all'inferno quegli che, secondo Agostino, avea incoata vita, incoata giustizia; che amava Dio sopra tutte le cose. — Nel suddetto senso i padri molti, tra gli altri san Gregorio (hom. 26, *in Matt.*) e sant'Agostino medesimo (serm. 67, *De verb. evang.*) allegarono l'esempio di Lazzaro che prima che sciolto dagli apostoli fu risuscitato da Cristo. Lazzaro figurava il penitente che ha una carità incoata; in forza di essa è assolto da Dio, e vive; ma non di meno è ancora legato da molti vincoli che gli sono dal sacramento disciolti.

La nostra sentenza è:

Che per essere giustificato nel sacramento di penitenza basta l'attrizione perfetta, la quale consiste nel timore semplicemente servile unito a quell'amore di Dio che è chiamato dagli scolastici *spei et concupiscentiae*.

Che non basta il solo timore nudo di questo amore.

Ma, se il timore non è servilmente servile, è ben difficile che sia da questo amore disgiunto. Può essere taluno che dica: io mi pento de' miei peccati per timor dell'inferno; ma, se questo non fosse, niente m'importerebbe di perdere il paradiso. Ma un tale amore, come ognuno vede, è servilmente servile. — Quegli perciò che ha il timore semplicemente servile è ben difficile che in quel mentre che temi l'inferno non isperi il paradiso; o, tutto al più, se per sè non ha quest'amore *esplicitamente*, basta ad eccitarglielo un breve ammonimento del confessore che gliel rammemori. Imperciocchè può darsi che dal timore l'anima sua tutta occupata all'amore non pensi; ma questo virtualmente nondimeno ci è, e facilmente si eccita, sendo quasi una necessaria conseguenza del timore semplicemente servile. Ma non così facilmente si può in tutti i penitenti che hanno l'attrizione perfetta eccitare la contrizione imperfetta; imperciocchè questa è di una natura affatto diversa e superiore, a cui non è sì agevole il passaggio. Nulla di più naturale che al timore del male vada unita la speranza del bene, avendo sì l'uno che l'altra per fine il proprio bene ben ordinato, ed essendo perciò della stessa natura; ma la contrizione è d'un'altra natura, e, quantunque imperfetta, è difficilissima solo perchè vuole un gran disinteressamento ed un'altissima grazia soprannaturale. Onde direi che è più difficile il passare dall'attrizione perfetta alla contrizione imperfetta, di quello che lo sia il

passare dalla contrizione imperfetta alla contrizione perfetta. La ragione di ciò è unicamente che nel primo caso si cangia di natura, e nel secondo solamente di grado. — Perciò non basta per indurre sicurezza della contrizione che il confessore esorti ad essa il penitente; imperciocchè, massime se è peccatore inveterato e nom rozzo, può credersi di averla, ma esserne privo e prendere per essa l'attrizione così mascherata. Nè vale il dire che è facile averla, mentrechè unisce al timor della colpa il timor della pena; imperciocchè io osservo che questo appunto è quello che suole e il penitente e il confessore ingannare. Pare talvolta di piangere per la colpa, quando s'avrebbero gli occhi asciutti, se non fosse la pena. Quantunque imperfetta e unita coll'attrizione, la contrizione vuole un disinteressamento totale non per intensità, ma per natura. Il penitente deve dire per essa: « io mi pento per la pena e per la colpa; ma, quando « anche non esistesse la pena, mi asterrei dal peccare per il « solo timor della colpa. » Se non è inclusa questa condizione, la contrizione imperfetta non è che un'attrizione mascherata. Se è quella necessaria, vedano a quali inconvenienti s'espongono i nostri avversari. — Noi ne siamo ben lontani; imperciocchè, quantunque unito al timore richiediamo l'amore di speranza e di concupiscenza, come abbiamo provato niente più facile per il penitente, che ha il timore semplicemente servile, di avere unito questo amore; e, se non l'ha, niente di più agevole che l'eccitarglielo, e sapere se l'ha veramente.

Le persone rozze non si possono formare un'idea positiva dell'essenza di Dio se non *a posteriori*, cioè per lo mezzo degli effetti. Così il riconoscono per buono, per giusto, per onnipotente dagli effetti della sua onnipotenza, della sua bontà, della sua giustizia. Non è già che anche dagli effetti non si possa passare a riconoscere l'essenza intrinseca della causa; e dal considerare Dio come buono e giusto verso di noi non si possa passare a considerarlo come in sè la stessa bontà e la stessa giustizia. Ma di quest'astrazione, checchè si dica, non sono le persone rozze capaci. Un contadino non comprenderà mai la bontà, nè la giustizia di Dio, se non relativamente a sè ed agli altri uomini. Quando gli si dirà: amate Dio come buono in sè, come giusto in sè, esso non comprenderà che cosa vogliano dire queste parole. Quando gli si dirà: fate il voto di amar Dio quand'anche non fosse verso di voi nè buono nè giusto, l'idea

che quel povero uomo si era fatta di Dio sarà tutta distrutta; imperciocchè, come mai potrà comprendere Dio buono in sè e giusto in sè senz'essere nè buono nè giusto verso gli uomini? Esso talvolta dirà di capire un tal linguaggio; ma ben semplice chi se lo crede! Egli succede in tal caso come molte volte alle prediche, in cui il volgo si crede di intendere ottimamente, e capisce tutto il contrario di quello che dice il predicatore. — So bene che talvolta ci sono de' contadini che amano Dio con carità; ma questo è un amore veramente infuso a quelle anime già per sè semplici e pure, il quale non si può ragionevolmente chiedere ad un peccatore che si accinge a confessare i suoi peccati.

Checchè dicano dunque gli avversari, è impossibile per molte persone quell'*amor Dei propter se dilecti* tuttochè iniziale che richiedono per la penitenza.

Le proposizioni condannate di Quesnello (1), dalla 6ª fino alla 69ª sono l'opposto della nostra opinione.

La 62ª è questa: « Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, « illud committit in corde suo, et iam est reus coram Deo. »

La 67ª: « Timor servilis non sibi repraesentat Deum, nisi ut « Dominum durum, imperiosum, iniustum, intractabilem. »

La 69ª: « Timor nonnisi manum cohibet; cor autem tamdiu « peccato addicitur, quamdiu ab amore iustitiae non ducitur. »

Che altro dicono i nostri avversari quando sostengono che l'attrizione perfetta non toglie la volontà di peccare, distoglie dal peccato esteriore solamente, ecc., ed applicano ad essa tutti que' passi di sant'Agostino, in cui questo padre parla del timore servilmente servile?

Il Concina, per provare che l'attrizione nuda di amor di Dio amato per sè non basta a giustificare nel sacramento della penitenza, così parla del catechismo del Concilio di Trento: « Contritionem sigillatim explanat a § 23 usque ad 37, nec « verbum habet de attritione servili. Ubique asserit partem « seu materiam confessionis esse contritionem. Si Concilium « statuisset attritionem servilem esse partem, seu materiam sa- « cramenti poenitentiae, numquid eius catechismus istius partis « explicationem omisisset? Numquid attritionem ex timore « gehennae conceptam alto et perpetuo silentio obvolvisset? »

(1) Vedi la Bolla *Unigenitus* di Clemente XII.

(Theol. christ., De poenit., lib. I, diss. 2, cap. 5, § 2, n° 3.) Non dovrebbe fare le meraviglie il Concina se il catechismo tridentino non fece motto dell'attrizione, essendochè questo vocabolo tutto scolastico non dee essere portato sul pulpito, onde entrar non dee in un libro scritto per l'istruzione de' fedeli, qual era appunto quel catechismo secondo il parere dello stesso Concina nel luogo sopracitato: « Scopus theologorum, qui hunc « composuerunt catechismum, quiq. Concilio interfuere, eo « pertinet, ut partes sacramenti poenitentiae explicent ad com- « munem fidelium captum. » Del resto, se non si trova nel catechismo tridentino il vocabolo di attrizione, se ne inviene ben il significato, ed è falso quello che dice il Concina, che in esso « nullibi mentio fit attritionis ob gehennae metum con- « ceptae. »

Che vuol dire dunque colle seguenti parole che io arreco fedelmente volgarizzate dal Figliucci: « Dovranno ancora i pa- « stori aver cura di eccitare nei fedeli un sommo odio contro « i peccati, sì perchè incredibile è la loro bruttezza e viltà, « sì ancora perchè ci arrecano grandissimi danni e calamità, « perchè ci tolgono la benevolenza di Dio dal quale abbiamo « ricevuti grandissimi beni e maggiori ancora potevamo spe- « rare di dover conseguire, e ci condannano a dover essere « in eterno da acerbissimi dolori tormentati, e ci conducono a « una sempiterna morte? »

Nelle quali parole, come ognun vede, è chiaramente l'attri- zione indicata; e che basti si ricava da un altro passo dello stesso catechismo, ove dice che il confessore « se, poi che « avrà ascoltata la confessione, giudicherà che nel narrare i pec- « cati non avrà (il penitente) mancato di diligenza, e nel de- « testargli avrà mostrato QUALCHE DOLORE, allora questo tale « si potrà assolvere. » Chi è che non veda che il catechismo sotto quelle parole *qualche dolore* intende qualunque sorta di dolor de' peccati, purchè soprannaturale?

Lo spirito della nuova legge è l'*amore*, quando quello del- l'antica era il *timore:* egli è certo. San Paolo chiaramente lo dice: « Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, « sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, « Abba, Pater. » *(Ad Rom.*, VIII.) Onde san Tommaso dicea: « Qui ex amore bonum operantur, proprie ad evangelium per- « tinent..... Qui vero ex amore non moventur ad bonum, sed

« ex timore, etsi numero sint de ecclesia, non tamen merito. » (2ª 2ª, q. 108, a. 1 ad 3.) Ma con tutto ciò se ne vuol forse inferire che la contrizione (1) sia necessariamente da arrecarsi al sacramento della penitenza? Quello non vuol dire se non se che nell'antica legge Dio si faceva più temere che amare, e al contrario nella cristiana, che ne' giusti cristiani l'amor dee regnare, che la loro speranza dee essere maggiore perchè più fondata, che la nostra religione è l'opera dell'amore immenso di Dio per noi, che il vangelo è il codice della carità, che amare da ogni cristiano si dee Dio, e che i sacramenti sono instituiti per far vivere nel cuor dell'uomo il vero amor di Dio, quando simili istituzioni d'amore mancavano nell'antica legge.

Noi solo sosteniamo che non è necessario per ricevere il sacramento della penitenza l'amor di Dio amato per sè, ma basta l'amor di Dio come di quegli « dal quale abbiamo ricevuti grandissimi beni, « e maggiori ancora potevamo sperar di dover conseguire, » siccome dice il catechismo tridentino, e l'odio del peccato, come contrario alla virtù, alla ragione, alla coscienza, all'ordine, alla nostra felicità e all'Autore del nostro benessere, come cagione dell'inferno. Soggiungiamo però che se nè la contrizione, nè la carità filiale sono necessari requisiti per ricevere il sacramento della penitenza, ne sono indubitatamente l'effetto; laonde se, giusta noi, nel penitente non confessato basta che regni l'amor di Dio mercenario e *semplicemente servile*, come dicono gli scolastici, egli dee però regnare nel giusto la carità filiale se non per grado almeno per natura, se non *intensivamente*, dirò coi teologi, almeno *apprezіativamente* perfetta.

Il conseguimento adunque della contrizione è, secondo noi, un effetto della confessione in chi ricevette questo sacramento colla sola attrizione. Ecco come l'attrizione si cangia in contrizione per mezzo dell'operazione della grazia arrecata dal sacramento. Questa grazia rimettendo i peccati risuscita l'anima alla filial carità o perfetta o imperfetta.

Gli avversari danno ben poco valore al sacramento, ma quasi tutto alle disposizioni del penitente. Secondo essi il penitente

(1) Si osservi che d'or innanzi da noi per *contrizione* s'intenderà sempre il dolore soprannaturale de' peccati per amor di Dio *propter se dilecti*, e per attrizione il dolor soprannaturale de' peccati destituito dall'amor di Dio *propter se dilecti*.

dee avere almeno una contrizione imperfetta nell'accingersi a riceverlo; in tal caso perchè il sacramento facesse su di lui un effetto un po' di rilievo farebbe d'uopo che rendesse la di lui contrizione (1) perfetta. Ma la sperienza ne insegna che questo ben di rado succede. Tutta la mutazione adunque arrecata dalla grazia del sacramento, secondo gli avversari, si è di aumentare di qualche grado della contrizione imperfetta. Non è questo un avere ben bassa idea del sacramento?

L'effetto che fa, dirà taluno, è di rimettere i peccati.

Rispondo che questo l'abbiamo anche noi; onde la quistione è sempre la stessa: secondo noi il sacramento opera molto; secondo voi, ben poco. Inoltre il sacramento della penitenza è un sacramento di giustizia, e rimette i peccati col valersi di alcuni mezzi per rimettere i peccati, a' quali mezzi dà un valore maggiore del loro intrinseco. Così, p. e., la contrizione imperfetta col suo valore intrinseco non può rimettere i peccati: ma glielo dà il sacramento della penitenza. Ora secondo gli avversari il sacramento non fa altro che aggiugnere alcuni gradi di contrizione (stantechè, come dicemmo, di rado produce contrizione perfetta) alla contrizione imperfetta; secondo noi non accresce, ma dà questa contrizione imperfetta, cioè in essa trasmuta l'attrizione perfetta, e così rimette i peccati. Secondo noi dunque l'effetto del sacramento è atto al suo fine, giusto e grande; secondo voi è picciolo, e se non inetto ed ingiusto, almeno ben oscuro.

I nostri avversari peccano sempre in quello che parlano dell'attrizione perfetta nel disputare come se rinchiudesse nessuno affatto amor di Dio, e si dimenticato che esclude solo l'amor di Dio *propter se dilecti*, e che ciò essi medesimi altrove confessano.

Tutti i passi di sant'Agostino e di san Tommaso che sono arrecati dal Concina (*De poenit.*, lib. I, diss. 2, cap. 7, § 3 et 4)

(1) Nemmeno questo effetto sarebbe molto grande, e lungamente minore di quello che fa, purchè ben ricevuto, secondo noi. Certo ci è più gran divario dall'attrizione perfetta alla contrizione imperfetta, di quello che ne sia dalla contrizione imperfetta alla perfetta; imperciocchè nel primo caso si cambia affatto di specie, e nel secondo solamente di grado. Ora, secondo noi, il penitente che si accosta coll'attrizione perfetta alla confessione ne esce fuori colla contrizione almeno imperfetta; e quando per l'opposto vi si accosta con contrizione imperfetta, n'esce con contrizione perfetta.

per provare che « l'attrizione formidolosa non esclude la vo-
« lontà di peccare, » a chiunque attentamente li legga, si veggono apertamente appartenere non al timore semplicemente servile, ma bensì al servilmente servile. Non so come il Concina li abbia arrecati come obbiezioni insolubili contro la nostra asserzione.

Il Concina dice (*De poenit.*, lib. I, diss. 2, cap. 7, § 2) che « attritio formidolosa..... non excludit voluntatem peccandi, » e nel corpo del paragrafo che nulladimeno non è cattiva ma buona. Ora nel § 5 dello stesso capitolo, al n° 5, dice positivamente che l'attrizione « esset vitiosa, si voluntatem « peccandi includeret. » Come conciliare queste due sentenze?

Gli scolastici che richiedono la contrizione imperfetta per il sacramento della penitenza consentono quasi tutti nel dire col Tridentino che la contrizione perfetta giustifica col solo voto del sacramento, e che perciò non si richiede; imperciocchè se si dicesse richiedersi ne seguirebbero due assurdi: 1° che il sacramento non opererebbe più in atto; 2° che perciò non sarebbe più il sacramento dei morti. Ora, provato che la contrizione perfetta giustifica pure anzi il sacramento, vien pure provato per conseguenza non richiedersi.

La contrizione imperfetta adunque giustifica col solo voto del sacramento.

I nemici della nostra opinione dell'attrizione perfetta errano generalmente nel quasi supporre che sia destituita d'amore, e di timor solo composta. Egli è questo assolutamente falso. Chi ha l'attrizione di cui noi parliamo teme Dio come autore delle pene della sua giustizia, e lo ama come dator delle ricompense della sua bontà. È questo un amor mercenario, dirà taluno; sia: ma è un amore, e basta a sciorre tutti quegli opposti passi de' padri, e massimamente di sant'Agostino, i quali evidentemente si aggirano intorno a un puro timore scevro di ogni amore qualunque della divinità. Ne siegue adunque che l'attrizione perfetta esclude la volontà di peccare positivamente, tuttochè non in guisa sì sublime e perfetta come l'amor filiale. Mi spiego. Sì la contrizione che l'attrizione escludono positivamente la volontà di peccare; ma il divario è che la contrizione per operar questa esclusione si vale d'un motivo più nobile, perfetto, sublime di quello che l'attrizione imperfetta, qual è appunto l'amor di Dio come buono in sè relati-

vamente all'amor di Dio come buono verso di noi. Ma quello che importa è che l'attrizione perfetta positivamente escluda la volontà di peccare, perlochè si richiede che regni nell'animo un affetto contrario a questa. Tale affetto è il timor di Dio come punitor de' malvagi, e l'amor dello stesso come premiatore de' giusti.

Colui che ama Dio come quegli che gli darà il guiderdone delle buone opere sue ha un affetto contrario non solo al peccato, ma eziandio alla volontà di peccare. Ma se Dio nol premiasse, non opererebbe il bene. Cavillatore insidioso, ove puoi tu supporre un tal ragionamento se non in un mentecatto? Egli è come se dicesse: se Dio non fosse buono io non l'ubbidirei. So che la perfezione della carità consiste nell'amar Dio per sè; ma non perciò si dee abbandonare la speranza per non cader nel quietismo. Chi dunque ha il solo amor di speranza nudrisce un affetto contrario alla volontà di peccare. Questo è quello che importano le parole della scrittura: « Il « timor di Dio scaccia il peccato; » sulle quali non si può sofisticare col dire che del peccato, non della volontà di peccare ci si parla, perciocchè anche questa è un peccato, asseverandolo i teologi delle scuole col dire che la *servilità* del timore è mala.

Gli avversari arrecano il passo della scrittura: « Amerai il « tuo Signore con tutto il tuo cuore, » ecc., per provare la loro sentenza. Io dico che un tal testo o prova niente in loro favore o prova troppo. Quelle parole *con tutto il tuo cuore* notano la carità perfetta per intensione; ora secondo la loro medesima concessione una tal carità non si richiede per giustificare nel sacramento della penitenza; egli è forza dunque conchiudere che quel precetto non si estende all'amor requisito nel penitenzial sacramento. *Amerai il tuo signore Iddio tuo*: egli è un precetto generale, ma che importa ancora l'amor di Dio come buono verso di noi; ma le parole *con tutto il tuo cuore* si debbono intendere indirizzate non a tutti, nè in tutti i tempi, ma al solo giusto, altrimenti ne seguirebbe il suddetto assurdo. Come mai un cuore inquinato dalla colpa potrà sempre con tutte le sue forze amare il Dio suo? Ad alcuni sarà una tal grazia speciale concessa; ma siccome dice il catechismo del Concilio di Trento: « Quoniam pauci admodum « ad hunc gradum pervenirent, fiebat etiam, ut a paucissimi

« hac via peccatorum venia speranda esset. Quare necesse fuit, « ut clementissimus Dominus faciliori ratione communi homi- « num saluti consuleret: quod quidem admirabili consilio ef- « fecit, cum claves regni coelestis Ecclesiae tradidit (2 par., cap. 5, § 36.) È dunque un effetto del sacramento ricevuto, non una disposizione per riceverlo, l'amar Dio con tutto il cuor suo; una tal cosa si richiede direttamente solo ai giusti, ma non ai peccatori. Il vuole il Signore anche da questi, ma prima di tutto loro impone di accostarsi al tribunale di penitenza.

Amatemi con tutto il cuore, dice loro; ed ecco io ve ne ho facilitato il mezzo coll'istituire un secondo battesimo che, mondando da ogni peccato l'anima vostra, la renderà capace di amarmi con tutte sue forze. Lo stesso si dice degli altri testi della scrittura che si leggono presso Gioele: « Con- « vertimini ad me in toto corde vestro » (II), ecc., i quali o provano niente o troppo. Vero è che l'intendono gli avversari della contrizione non perfetta non per intensione, ma per motivo, cioè *appreziativamente*, come dicono essi. Ma questo è un gratuito comento: amar con tutto il cuore vale amar con tutte le forze. Notisi che le dette parole erano proferite nell'antica legge, ove mancando il sacramento e in voto e in fatti (1), era necessaria la contrizione perfetta per la remission de' peccati. Non così nella legge ove v'ha il sacramento.

Ma quand'anche io concedessi che solo *apprezativamente* si debbono intendere quelle parole, nulla perciò ne ridonderebbe contro la nostra sentenza; imperciocchè anche ben difficile, per non dire talvolta impossibile, è l'avere tal contrizione. Difficilissimo è infatti, secondo gli stessi avversari, il risuscitare l'anima morta dal peccato col solo voto del sacramento, nè a tutti ciò è dato. Ora, come altrove proveremo, la contrizione imperfetta giustifica col solo voto del sacramento.

Come distinguere la contrizione perfetta dall'imperfetta? L'una non varia in ispecie dall'altra, ma solamente secondo il più o il meno, essendochè negli atti morali l'oggetto su cui si raggirano e il loro motivo ne mutano solo la specie. Ora, sì la perfetta che l'imperfetta contrizione hanno per motivo l'amor

(1) Noi sosteniamo che la contrizione imperfetta basta per giustificare col solo voto del sacramento, ma che nell'antica legge, non potendosi nemmen fare il voto, era necessaria la perfetta.

di Dio amato per sè, e per oggetto l'offesa fatta all'immensa bontà di Dio dai loro peccati. Dunque per gradi soltanto, non per ispecie differiscono la contrizione perfetta e imperfetta l'una dall'altra. Ora i gradi di un affetto nell'anima umana finita, come ognun vede, non sono infiniti, ma hanno un dato numero; la perfezione dell'amore consiste dunque nel giugnere a questo numero. Tutte le anime umane sono eguali e finite, ma non hanno uguali forze, dipendendo queste dai temperamenti, che sono varii. (Le forze dell'animo sono le sue qualità messe in opera per via degli organi corporei; ora, siccome varia la bontà di questi organi, variano le forze rispettivamente al loro esercizio, non però alla loro reale sostanza, che è uguale in tutte le anime, essendo tutte le anime uguali.) I gradi degli affetti dipendono dai gradi delle forze; questi sono ineguali; dunque anche quelli. Dunque la perfezione di ogni affetto, dell'amore, della contrizione, è relativa non assoluta; la contrizione che nell'individuo *A* è perfetta può essere imperfetta nell'individuo *B*. Si noti però che io non dò per certo questa cosa, cioè che non tutti gli uomini possano avere a uguali gradi gli affetti. Ma comunque sia, ciò non fa a quello che voglio dire. Si noti inoltre che se gli affetti sono inuguali, non così l'atto della volontà. Onde la vera contrizione consistendo nella volontà, ne siegue che in ugual grado può essere in tutti, perchè le volontà sono uguali.

Tornando al nostro proposito, e lasciando le estranee questioni, dico adunque che la divisione della contrizione in perfetta e imperfetta, quantunque in sè reale, nulladimeno, per rapporto a noi, è immaginaria piuttosto. Sì per la grande difficoltà che ci va ad averla, sì per onore del sacramento voi non ricercate la contrizione perfetta; perchè dunque assolutamente volete la imperfetta, mentre in pratica, non differendo dalla perfetta che per gradi, volendosi ricercare, talvolta si tien dietro alla perfetta e si cade nell'inconveniente che voi volete evitare?

La vita e la morte sono diverse in ispecie, sì nelle cose dell'anima come in quelle del corpo. Ora la contrizione perfetta non differisce in ispecie dall'imperfetta: onde se quella conferisce la vita, questa non può star colla morte. Avete bel dire che ci passa gran divario tra l'una e l'altra: è vero, ma sono della stessa specie, e differiscono per gradi, non per na-

tura. La natura della contrizione perfetta è la vita alla grazia: lo è pur dunque quella dell'imperfetta. Aumentate finchè vorrete l'intensione dell'amor servile, non lo cangerete mai in amor filiale: questo verrà appresso, ma non sarà mai della natura del servile. Parimente, se la contrizione imperfetta lasciasse l'uomo che l'ha morto alla grazia, non si potrebbe mai renderlo vivo a forza di aumentarne i gradi. Ora secondo la confessione degli stessi avversari la contrizione imperfetta non differisce che per gradi dalla perfetta. Dirassi che la contrizione imperfetta non è nè della natura dell'attrizione, nè della contrizione perfetta, ma di una natura media tra queste due? Qual assurdo maggiore di questo? V'ha forse un mezzo tra l'essere e 'l non essere, tra la vita e la morte? Egli è un assioma di logica che le idee contraddittorie non hanno mezzo. L'attrizione non è che una disposizione alla vita spirituale; ma non è questa vita. Il corpo dell'uomo formato dalla mano di Dio era disposto interamente a vivere, ma ci mancava la vitalità; fu il soffio di Dio che gliela diede. L'attrizione è la disposizione di un corpo morto a rivivere, ma non è la vita.

L'unione dell'anima col corpo e la disunione sono un sol punto che non ha mezzo. La contrizione imperfetta dunque o è della natura del dolore sufficiente per il sacramento, o della natura del dolore insufficiente. Nel primo caso da per sè basta a dare la vita; nel secondo non è da tanto per torre la morte. Ma non può essere della natura del dolore insufficiente perchè differisce solo per gradi da quella della contrizione perfetta. Dunque giustifica avanti il sacramento attualmente ricevuto. Se mi si chiede qual differenza passa dunque secondo me tra l'uomo che ha contrizione perfetta e quello che ha contrizione imperfetta, io dico che havvi tra di essi quel divario che tra un infermo ed un sano; amendue godono della vita, ma quegli per aver adito al luogo ove non entra macchia dee prima in qualche guisa essere risanato.

La contrizione perfetta ha con sè la carità perfetta, e la contrizione imperfetta ha la imperfetta carità. Siccome d'una medesima natura sono le due contrizioni, il sono le due carità. Se dunque l'una vivifica, l'altra non può star colla morte.

È per ciò che fu condannata la seguente proposizione di Baio: « La carità perfetta e sincera che esce da un cuor puro, « da una buona coscienza e da una fede non finta, sì ne'ca-

« tecumeni che ne' penitenti può stare senza la remissione dei « peccati. » (Num. 31.) Ove non ispaventi la voce *perfetta*, perchè non è presa nel senso di intensione, ma di motivo, come appare dalle parole che la spiegano: « che esce da un cuor « puro, da una buona coscienza e da una fede non finta; » le quali parole sono poste come per definizione della *carità perfetta e sincera*, e non importano sommità d'intensione, ma solamente purità di motivo. Ora la purità di motivo s'inviene ugualmente nella perfetta che nell'imperfetta contrizione. Non si può già dire che le dette parole « che esce, » ecc., siano non una definizione della *carità perfetta e sincera*, ma un aggiungimento di qualità di essa, imperciocchè sarebbe ben assurdo il parlar in tal guisa, quasi che la *carità perfetta e sincera* potesse stare con *un cuore* non *puro*, con *una coscienza* non *buona*, con *una fede finta*. Queste parole sono dunque come una definizione della *carità perfetta e sincera*; ora non inchiudendosi in tale definizione la sommità d'intensità, ma solo la purità di motivo, è chiaro che Baio parla della carità non *intensivamente*, ma soltanto *appreziativamente* somma, cioè della carità imperfetta. Inoltre, dice Costantino Roncaglia: « Cum « Baius, ut constabit legenti ipsius propositiones, loqueretur « de caritate, quae solet esse in catechumenis et poeniten« tibus male diceretur loqui de caritate perfecta et consum« mata, quae, ordinarie loquendo, non solet in praedictis re« periri. » (*Universa moralis theologia*, tract. 19, quaest. 2, cap. 2, Q. 1.)

Chi ama Dio sopra tutte le cose, cioè con carità *appreziativamente* somma, pone in lui l'ultimo suo fine, e il toglie perciò dalle creature; egli è perciò perfettamente convertito. Ora dice Iddio: « Convertimini ad me, et convertar ad vos. » (Zach., I.) Dunque la carità, la contrizione, quantunque imperfette, giustificano avanti il sacramento ricevuto attualmente. (Argomento del Roncaglia.)

San Tommaso (in IV, dist. 17, quaest. 2) nell'articolo 5 cerca: « Utrum parva contritio sufficiat ad deletionem ma« gnorum peccatorum; » e ivi dice: « Dicendum quod quan« tumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis ra« tionem sufficiat, omnem culpam delet. » Ivi pure: « Quaelibet « gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia « simul cum ea stare non potest. Sed quaelibet contritio est

« gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit « parva delet omnem culpam. »

Il Concina obbietta alcuni passi di san Tommaso che si potranno facilmente mostrare non essere contro di noi. (*De poenit.*, lib. I, diss. 2, cap. 5, § 3.)

Tre sono le virtù teologali, fede, speranza e carità, le quali a Dio si riferiscono immediate; e quantunque la sola carità abbia per diretto e intero scopo l'amor di Dio, nulladimeno anche le due altre virtù inchiudono qualche amor di Dio, e principalmente la speranza.

La fede importa assenso alle verità rivelate da Dio, e l'assenso al vero solitamente è unito all'amor per lo stesso, massime se è di alto rilievo, sublime e consolante per l'uomo qual è il complesso delle verità della religione. So bene che talvolta s'ha la verità in odio, cioè quando è contraria alle proprie passioni, onde il trito apotegma: *Veritas odium parit.* Ma quest'odio è innaturale, provenendo dalle passioni, le quali sono depravazioni dell'uomo. Ora causa innaturale produce innaturale effetto.

La speranza è poi sempre congiunta a un amor di Dio almeno mercenario. Essa è figlia dello Spirito Santo, a cui per appropriazione spetta la bontà, l'amore. Laonde la disperazione è un peccato contrario allo Spirito Santo, come l'impenitenza finale. Ha dunque la speranza grande affinità colla carità, e include un amor di Dio mercenario. Ora compagno e fratello della speranza della beatitudine è il timor delle pene, il quale è pur anche buono e figlio pure dello Spirito Santo. Dice san Tommaso: « Nullum malum est a Spiritu Sancto: atqui timor « etiam servilis est a Spiritu Sancto; unus enim spiritus est, « qui facit duos timores, scilicet servilem et castum; ergo « timor servilis non est malus. » Il timor servile dunque inchiude anche un certo amor di Dio servile, come la speranza inchiude un amor mercenario.

Colui che si astiene dal peccare pel timore semplicemente servile, si astiene dal peccare per un motivo che è di ragione, di fede, onesto, potente ed utile. Non esclude però gli altri motivi come, p. e., quello della turpitudine del peccato, ecc., ma da essi fa astrazione e non ci pensa. Non esclude nemmeno l'amor di Dio amato per sè, ma egli si attacca al timor delle pene come al motivo del suo pentimento relativamente

a lui più forte. Egli non esclude adunque gli altri motivi di contrizione, nemmeno l'amor di Dio filiale, ma ad essi tutti antepone quello del timore. Nè perciò ne è reo, essendochè esso non instituisce il paragone tra i varii motivi, nè progetta qual debba scegliere, ma s'attacca a quello che più lo colpisce, non pensando ad ogni altro.

Una delle due opinioni, o la nostra o quella degli avversari è falsa e l'altra vera; ma nè l'una nè l'altra hanno mai positivamente dannata i pontefici ed i concilii. Ma non è da meravigliarsene riguardo a quella degli avversari, quantunque fosse falsa, perchè tutto il suo male consiste nel troppo rigore, di gran danno certo cagione, ma non attingente certo l'eresia. Al contrario noi saremmo eretici se fosse falsa la nostra opinione. Noi infatti torremmo al sacramento della penitenza una delle tre parti sue essenziali, la contrizione, se per questa si richiede almeno un principio di carità di Dio per sè. Noi perciò renderemmo invalidi tanti sacramenti e procureremmo la dannazione inevitabile di molti cristiani. « Si reipsa attritio formi« dolosa (dice il P. Concina), ut vocant, insufficiens materia sit, « sacramentum nullum est quemadmodum si aqua, qua admi« nistratur baptismus naturalis non est frustraneum baptismi « sacramentum. Et sicut perirent omnes, qui vera aqua tincti « non essent, ita ad aeternas daturi poenas essent pecca« tores omnes, hypothesi facta quod praefata servilis attritio, « insufficiens sacramenti materia foret. Neque hac in hypothesi « aut mirifica probabilismi vis, aut auctorum multitudo, aut « certitudo illa moralis, quam plures comminiscuntur, aut igno« rantia invincibilis praesidium aliquod afferent. Deficiente enim « vera materia, nullum omnino est sacramentum; et peccatores, « qui sola attritione formidolosa, tametsi supernaturali, peccata « detestantur, si nullum sit ex verae materiae defectu poeni« tentiae sacramentum, quod se suscipere credunt, in infernum « praecipites ruere, nemine diffitente, tanquam compertum, « exploratumque fatentur omnes......... Nulla ignorantia, per« suasio nulla, quantumvis firma ab aeterna eripere damna« tione valet peccatores cum sola attritione praefata obeuntes, « si haec insufficiens sit sacramenti materia. » (*De poenit.*, lib. 1, diss. 2, *praeloq.*)

Se dunque fosse falsa e tanto pestifera la nostra opinione, io conchiuderei o che Dio non provvide bastantemente alla

sua chiesa, o che la nostra sentenza sarebbe stata almeno per bolla pontificia condannata appena al suo nascere dall'indefettibilità del pontefice, e poi con anatemi ancor più solenne riprovata nel Tridentino Concilio. Ora nè l'una, nè l'altra è di queste cose. Dunque la nostra opinione è per vera tenuta dalla chiesa.

Infatti se Dio provvide alla sua chiesa, le provvide certo nelle cose essenziali; ora qual cosa più essenziale di quella del sapere indubitatamente quali siano le parti necessarie per la validità di un sacramento necessario alla maggior parte de' fedeli per *necessità di mezzo* qual è quello della penitenza? Il lasciare su tali materie per secoli interi nel dubbio la sua chiesa non potè dunque Dio; dunque la chiesa tenne sempre esser vera la nostra opinione.

Gli avversari dicono, che non definì per non suscitare più acerbe quistioni e condannar de' teologi? — Come! Potea dunque per lo stesso motivo tralasciar dal percuotere di anatema Ario, Manete, Pelagio, Nestorio, Zuinglio, Vicleffo, Lutero, Calvino, ed ogni altro eretico, e le loro dottrine? È questa l'infallibilità, l'intrepidezza, la divinità dirò della chiesa in materia di dogmi? Per non offendere alcuni teologi lascerà andar tante anime all'inferno? La chiesa per prudenza non definisce, ma fuori di ogni almeno grande pericolo. Nel nostro caso non definì; dunque non c'era grande pericolo. Lascia talvolta che corra un male per evitarne un maggiore; ma se la nostra opinione è falsa, qual è il male maggiore, che per essa si erri nel valore dei sacramenti, si dannino molti fedeli, o che venga proscritta la dottrina di alcuni teologi, o derivino molte dissensioni? Papa Stefano non risparmiò san Cipriano; il quale, quantunque errato abbia, per avere errato in cosa non ancor definita, è, conosciuto l'errore, ritrattatosi, non perdette niente della sua santità e della sua stima.

La chiesa non ritirò già il suo anatema dai montanisti, quantunque il gran Tertulliano avesse sposata la loro causa. Se i teologi che primi diedero fuori la dottrina dell'attrizione fossero stati probi avrebbero ritrattato la lor sentenza, e perduta niente della loro stima; se malvagi, avrebbero forse fatto uno scisma: ma che? anche Lutero ed Enrico VIII fecero scisma; senzachè, per evitar tali inconvenienti gravissimi, nemmeno col silenzio prostituisse la chiesa i suoi dogmi. In materia

di dogmi la verità è prima di tutto. — Ma che vo' dicendo di teologi inventori della dottrina dell'attrizione sufficiente, quando è antica quanto i padri e la chiesa? Dalla sua prima cuna l'avrebbe questa dovuta dannare; avrebbe dovuto dannare un Agostino, un Tommaso, ecc., e tanti altri insigni padri e dottori che l'ebbero; e certamente, se falsa, l'avrebbe dannata. Ma non la dannò. Dunque è vera.

Quest'argomento mi pare convincentissimo. Non è che un ritorcimento di quello che ha arrecato Daniele Concina contro di noi. Esso ha lo stomaco di dire che dalla nostra dottrina può derivare la dannazione di molti penitenti, e così tacitamente dà grave taccia alla santità ed incorruttibilità della chiesa. Esso impiega quasi un mezzo volume a provare che falsa è la nostra opinione, epperciò malvagia e fallibile la chiesa che la tollera, se non l'approva; malvagio quel Dio che instituì questa chiesa così difettosa, e che instituì un sacramento per facilitare agli uomini la strada dell'inferno, anzi farneli precipitare. Povero frate! è da compatire perchè non vide le conseguenze dell'assunto suo. Ma quello che dà meraviglia e fa vedere la vanità della dottrina, il nulla dell'uomo, massime quando un po' di orgoglio l'investe, si è il buon numero d'uomini per altro grandi che adottarono la sentenza opposta alla nostra, e non videro l'assurdo in cui si precipitavano. Tanto dunque può il furore nelle menti teologiche di farla da concilii e di tenersi da più che la chiesa, pronunziando anatema ove ella tace! Noi non pronunziamo anatema contro di essi, perchè tutto il loro peccato sta nel rigore, e null'altro ridonda dalla falsità della loro proposizione. Ma non così essi a nostro riguardo; pronunziando falsa la nostra opinione, ne pronunziano tacitamente eretici, defraudatori del loro valore ai sacramenti. Alessandro VII proibì in questa materia ai due partiti di « alicuius « theologicae censurae, alteriusve iniuriae, aut contumeliae nota « taxare alteram sententiam, » sotto pena di scomunica: ma mi pare che non obbediscano molto questo decreto nell'enunziar per falsa la nostra proposizione e nel dire che, essendo falsa, noi togliamo ai sacramenti il loro valore e mandiamo molte anime all'inferno.

Vedano dunque gli avversari che noi non siamo niente ingiusti o maligni contro di essi. La sostanza della loro opinione non è altro che rigore, e peccano più che per la sua sostanza

per una necessaria conseguenza di essa (da tutti essi certamente però non riflettuta), che è di tacciare e noi, e, quello che è più, la chiesa e Cristo di torre ai sacramenti il loro valore, di malvagità, fallibilità, ecc., come si è provato.

Ma, diranno gli avversari, tutte queste conseguenze noi non le tiriamo, perchè tutta la colpa è vostra se volete attenervi all'opinione men sicura. — Rispondo: 1° che sì dalla scrittura che da' padri, da' concilii e dalla ragione la nostra sentenza è resa certa, e sarebbe distruggere i fondamenti della religione, il valor de' luoghi teologici l'abbandonarla per prenderne una che non è più sicura, ma probabile niente. *Non è più sicura*: infatti ella è sicura, perchè include la nostra; noi diciamo che l'attrizione basta, essa l'include; 2° che, quando noi fossimo in errore, la chiesa ce ne dovrebbe avvisare, come si è provato.

La chiesa o crede che la nostra proposizione sia vera, ed allora, secondo gli avversari, è fallibile invincibilmente, ed è colpa di Cristo che l'istituì; o crede che è falsa, e non la danna, ed allora è fallibile per malizia, ed è colpa di lei e di chi la instituì.

Amar Dio solamente come buono agli uomini non è carità nel rigore del termine; onde un tale amore può star col peccato, perchè solo non basta ad espellerlo. Ma il vero amor di Dio per sè è carità formale; ora è falso che questa sia necessaria per ricevere il sacramento della penitenza...

Dice san Tommaso: « Non enim est spes nisi de bono de-« siderato et amato; et sic incipimus ipsum (Deum) amare. » (1ª 2ª, q. 40, art. 7. — PP. Salmanticensi.)

Il Tridentino (Sess. XIV, cap. 4) espressamente asserisce che l'attrizione concepita dalla considerazione della turpitudine del peccato o dal timor della *geenna si voluntatem peccandi excludat*, quantunque fuor del sacramento non giustifichi, nondimeno *ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.*

Dunque il Concilio di Trento chiaramente dice che l'attrizione può escludere la volontà di peccare.

Ma perchè mai dice *si voluntatem*, ecc., o l'esclude o non l'esclude: nel secondo caso quel *si* è falso, nel primo è inutile. — Rispondo che il Concilio parla dell'attrizione in generale, la quale dal timor delle pene deriva. Ma l'una deriva dal timore detto dai teologi servilmente servile, il quale non esclude la volontà di peccare; l'altra proviene dal timore semplicemente

servile, il quale esclude la volontà peccaminosa. Ora il Concilio dicendo: *si voluntatem peccandi excludat*, che è se come dicesse: « se è semplicemente servile, » ciò fa per avvertire che il servilmente servile, non escludendo la volontà di peccare, non dispone al sacramento.

Io non so poi come mai i nostri avversari abbiano mai potuto asserire che l'attrizione perfetta non esclude la volontà di peccare, mentrechè tutto l'opposto in chiari termini dice papa Alessandro VII nel celebre decreto dell'anno 1667: « Alexander papa VII cum acceperit non sine gravi moerore, « scholasticos quosdam aerius, nec absque fidelium scandalo « inter se contendere, an illa attritio, quae concipitur ex metu « gehennae, EXCLUDENS VOLUNTATEM PECCANDI cum spe veniae, « ad impetrandam gratiam in sacramento poenitentiae requirat « insuper aliquem actum dilectionis Dei, » ecc. Pone dunque papa Alessandro come certo che l'attrizione perfetta esclude *la volontà di peccare ed è congiunta colla speranza di perdono*, ed accenna come la quistione sta solo nel sapere se quest'attrizione basti per giustificare nel sacramento; egli dunque era opinione di tutti gli scolastici anche nostri avversari di quel tempo che escludesse l'attrizione perfetta la volontà di peccare e fosse congiunta colla speme di perdono. Meraviglia è veramente che Daniele Concina, il quale arreca in intero il suddetto decreto (*De poenit.*, lib. I, diss. 2, cap. 3, § 4), non abbia tenuto conto di quelle sì chiare parole, in guisa che nel capo 7° della stessa dissertazione francamente prova che l'attrizione servile, quantunque perfetta, non esclude la volontà di peccare. Per rispetto dunque al sommo pontefice e per amore e rispetto agli antenati della loro opinione non sostengano più un simile assurdo qual è quello di dire che l'attrizione perfetta non esclude la volontà di peccare.

Noi, difendendo l'opinione della sufficienza dell'attrizione perfetta, siamo ben lungi dall'adottare i sistemi del probabile, e molte ragioni con cui alcuni scolastici delle sette di questi sistemi provano la suddetta sentenza. Io non amo nè chi del vangelo vuol far il codice del rigore e della durezza, nè chi ne stempra i divini precetti in molli consigli, e con insidiose cavillazioni insegna ad eluderne la forza. Sì gli uni che gli altri fanno di Dio un nume cattivo: gli uni, perchè oltraggiano la sua bontà coll'esagerare la sua giustizia; gli altri, perchè

coll' esagerare la sua bontà danneggiano la sua giustizia. Dio non sarebbe più Dio ugualmente col favorire i vizi de' malvagi per troppa mollezza, come coll'ispaventare le anime de' giusti colla troppa rigidità. Io penso che l'nomo deve lasciare indennl i divini attributi, epperciò non esagerarne alcuno; l'uomo è troppo picciolo per comprendere la connessione della loro infinità, il mistero della loro concordia. Non mi appoggerò dunque all'autorità di scolastici troppo lontani dal vero spirito del vangelo; la scrittura, i concilii, i padri e la ragione saranno i miei soli duci in questa rilevante controversia. Notisi che io tra i padri comprendo il grande Tommaso di Aquino.

Rilevante controversia diss'io; giacchè io non riputerei mai conveniente il perdere il tempo dietro a quistioni intricate, spinose, difficili, il cui risultato fosse o di nessun utile o di un utile secondario e accidentale, ben picciolo a paragon della fatica. Volesse il cielo che molti teologali non si fossero perduti a coltivare sì sterili campi! Ma questo male sarebbe anche poco a confronto di quello che è, se ognuno di essi avesse atteso a perdere il suo tempo in pace. Ma da un puerile spirito di zelo e di amor proprio sospinti attaccarono tra di loro gravissime guerre per soggetti da nulla, misero per vane e inette opinioni quell'importanza, quell'ardor, quello studio che i padri e la chiesa nel ricomporre i partiti scismatici, nel convertir gl'infedeli, nel condannare gli eretici e rifiutar le eresie.

Noi non neghiamo la necessità della carità nella nuova legge, ma neghiamo che sia necessariamente da arrecarsi al sacramento della penitenza. Il vangelo comanda non solo di amar Dio, ma di amarlo con tutto il cuore, *ex toto corde*, cioè con carità perfetta. Ora con tutto ciò gli avversari non ne inferiscono già che sia già necessaria la carità perfetta per ricevere il sacramento della penitenza, e dicendo ciò non credono già di opporsi al detto evangelico precetto. Così nè meno io dicendo che non è necessaria nemmeno la carità imperfetta, giustificando questa secondo me pure anzi il sacramento perchè non differisce dalla perfetta non di natura, ma solo di grado; ora la perfetta, secondo gli stessi avversari, giustifica avanti il sacramento attualmente preso. L'obbiezione adunque degli avversari tratta dalle parole *Diliges*, ecc., prova troppo, come già dissi, e prova contro di essi se prova contro di noi. Essi

concedono che la carità perfetta si ricerchi, ma dicono che non si ricerca per il sacramento della penitenza. Così io dico della imperfetta: dico che è un effetto di questo sacramento.

Per provare la nostra sentenza bisogna provar tre cose: 1° che la contrizione imperfetta giustifica avanti il sacramento attualmente ricevuto; 2° che l'attrizione perfetta toglie la volontà di peccare; 3° che quel dolore che toglie la volontà di peccare, ed è congiunto colla speranza di perdono unito al buon proposito, basta per giustificare nel sacramento della penitenza.

Questi sono i tre punti essenziali da diffusamente provarsi; ma sì nel provarli che nel difenderli dalle obbiezioni degli avversari si dovranno molte cose per incidente provare.

Il terzo punto si può tra gli altri provare con questo argomento. Il Tridentino dalla parte del penitente perchè sia giustificato nel sacramento richiede tre soli atti: la contrizione, la confessione e la soddisfazione (Sess. XIV, *De poen.*, cap. 3.) (1) Alla spiegazione di ciascuno di questi atti consacra un capitolo; nel quarto del citato luogo spiega che cosa siala contrizione. Esso così la definisce: « Animi dolor, ac detestatio est de « peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero. » Nella definizione si dee contenere l'essenzial della cosa che si definisce, e massime ciò è vero riguardo alla definizione di una parte integrale di un sacramento data in pieno Concilio fra i maggiori degli ecumenici, la cui infallibilità per umana critica è anche ai nostri occhi, oltre il dettame della fede, provato mediante la grandissima accuratezza con cui perfino le menome parole con tutta prudenza e universale concorso pesavano, come appare dalla storia e dagli stessi atti del Concilio a chi abbia un intelletto un po' critico e perspicace. Ora la riferita definizione della contrizione appartiene sì alla contrizione imperfetta e perfetta che all'attrizione perfetta. Dunque il Concilio questa sufficiente riputava.

Nè si dica che il Concilio non volendo su tal punto definir nulla non ebbe intenzione di definire tacitamente in tal guisa, imperciocchè il definire, il decider tacito e indiretto non inchiude nemmeno la minima censura. Trattandosi di una parte integrale di un sacramento alla cui discussione consecrava il Concilio una Sessione, e instituendo il seguente canone: « si

(1) Vedi pure il catechismo tridentino.

« quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remis-
« sionem requiri tres actus in poenitente..... contritionem,
« confessionem et satisfactionem..... anathema sit » (*De poenit.*, can. 4), era forza che il Concilio se non definisse, mostrasse almeno qual sua mente si fosse circa l'essenza della contrizione; altrimenti a chi avrebbe valuto il detto canone se ognun potea intendere per contrizione cio che volea? Diede dunque la citata definizione della contrizione, che ugualmente alla contrizione propriamente detta, come all'attrizione perfetta convenendo, dimostra essere stata mente del Concilio bastare l'attrizione perfetta per la giustificazione nel sacramento.

La contrizione adunque importa dolore e detestazione del peccato commesso (lo che esclude la volontà di peccare) e proposito di non più peccare per l'avvenire colla speranza di ottenere il perdono. Tal contrizione basta per esser giustificato nel sacramento. Ora tal contrizione non è altro che un dolore che esclude la volontà di peccare, con cui il penitente spera il perdono de' commessi peccati e fermamente propone di emendarsi.

Dal cap. 4 della Sess. XIV, *De poenit.*, del Tridentino ottimamente si ricava essere mente del Concilio bastare per il sacramento della penitenza l'attrizion perfetta. Abbiamo già data una prova di ciò: eccone altra. Premetto che il Concilio, abbenchè nomini la contrizione perfetta e l'imperfetta, non di meno non dà a questi vocabili lo stesso significato che noi. S'odano le sue parole: « illam vero contritionem imperfectam,
« quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati
« consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu commu-
« niter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe
« veniae, declarat non solum non facere hominem hypocri-
« tam, » ecc. Ne bastino per ora queste parole per vedere cosa sia, secondo il Concilio, la *contrizione imperfetta* o *attrizione*: dessa è quella che noi *attrizione* generalmente chiamiamo, e distinguiamo col nome di perfetta, se dal timore semplicemente servile proviene; d'*imperfetta*, se dal timore servilmente servile. La chiusura che il Concilio pone: « si voluntatem pec-
« candi excludat, » è per distinguere l'attrizione perfetta dalla imperfetta, la quale anche, secondo noi, non esclude la volontà del peccare. Laonde ecco il piano senso delle suddette

parole: « Dichiara che la contrizione imperfetta, la quale si « dice attrizione... se è semplicemente non servilmente ser- « vile, ed esclude perciò la volontà di peccare, ecc. » Suppone adunque il Concilio che l'attrizione purchè perfetta esclude la volontà di peccare. Notisi adunque che il Concilio per *contrizione imperfetta* generalmente intende le due specie d'attrizione; ma per *contrizione imperfetta*, la quale esclude la volontà di peccare, è dono di Dio, impulso dello Spirito Santo, intende quella che noi chiamiamo attrizione perfetta.

Basta questa notizia della contrizione imperfetta, secondo il Concilio, per conchiudere che appo di esso, se la contrizione perfetta è dalla imperfetta diversa (lo che sarebbe assurdo negare), dee inchiudere almeno un amor iniziale di Dio per sè: altrimenti come mai si potrebbe dalla imperfetta distinguere? Ciò parrà in seguito più chiaro. Notisi che io nel decorso di questa prova tratta dal Concilio mi varrò sempre de' termini di contrizione perfetta e imperfetta nel senso in cui furono intese dal Concilio, non nel mio. Intenderò dunque sotto il nome di *contrizione perfetta* quella che io chiamo generalmente contrizione, e divido in perfetta od imperfetta, cioè quel dolore de' peccati che inchiude l'amor di Dio per sè, il quale amore perciò può esser per gradi o perfetto o imperfetto; sotto il nome poi di *contrizione imperfetta* intenderei quella che io generalmente chiamo attrizione.

Ma, siccome si è veduto, il Concilio la divide in due colle parole: *si voluntatem peccandi excludat*, e dice che è solo buona quando esclude la volontà di peccare, cioè dal timore delle pene semplicemente servile proviene; laonde io intenderò qui nel senso del Concilio per *contrizione perfetta* quella che è buona ed esclude la volontà di peccare.

Entrando dunque in materia dico che tre sono le parti del detto capitolo quarto: la prima in cui parla della contrizione in genere; la seconda in cui parla della contrizione perfetta; la terza in cui parla della contrizione imperfetta.

Questa divisione non è già da me fatta; essa si presenta da se stessa agli occhi di qualunque lettore. Il Concilio avendo intitolato quel capitolo *De contritione*, comincia a definirla in generale e a generalmente parlarne, e spiegare la definizione. I padri tridentini infatti camminano sempre con un esattissimo ordine. Prende adunque a generalmente parlarne dal principio

del capitolo fino alle parole: *et ingenti peccatorum detestatione manasse* inclusivamente; dissi inclusivamente, imperciocchè quello che dice tra questi limiti si aggira intorno alla necessità della contrizione, al voto della soddisfazione, al buon proposito che si dee arrecare, lo che ugualmente alla perfetta che all'imperfetta conviene. Da questo io posso trarre un argomento in mio favore. Il Concilio qui parla della necessità della contrizione e delle sue parti, ed include sì la perfetta che la imperfetta: dunque la perfetta includendo tutte queste cose, che sono le sole necessarie, basta perchè sia il penitente nel sacramento giustificato.

Passa quindi manifestamente il Concilio a parlare della contrizione perfetta, e lo fa in breve con le seguenti parole: « Docet praeterea etsi contritionem hanc aliquando caritate « perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, prius- « quam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus « reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod « in illa includitur, non esse adscribendam. » Chiaramente qui dice che *contritionem hanc*, cioè la spiegata in genere, « ali- « quando caritate perfectam esse. » La particella *aliquando* vuol dire che non sempre è perfetta, potendo essere imperfetta come spiega poi dopo; ma dice che quando è perfetta basta col solo sacramento votivo a giustificare. Io non veggio niente di più favorevole alla nostra opinione di questo: e se gli avversari hanno diversamente creduto, è che non hanno compresa la forza de' termini di cui fa uso il Concilio. Infatti essi intendono per la *contritionem caritate perfectam* del Concilio la contrizione intensivamente perfetta; quando intese il Concilio solamente la contrizione apprezzativa, la quale per natura e *apprezzativamente*, come dicono gli scolastici, non per gradi e per intensità è perfetta. Noi lo abbiamo già detto nelle osservazioni premesse alla discussione del presente capo del Concilio.

Infatti se si dovesse intendere per quella *contrizione per carità perfetta* la perfetta intensivamente, il Concilio dell'altra che ne differisce solo per gradi, che è somma per apprezzamento soltanto, che è congiunta coll'amore iniziale di Dio per sè, non farebbe motto. Nella prima parte del capitolo già da noi esaminato non ne dice parola della contrizione in generale favellando. Nella seconda parte, ch'è la presente, se-

condo gli avversari sopra si tace. Nella terza, come vedremo, parla solo della contrizione imperfetta non di grado, ma di natura. Converrebbe dunque dire che il Concilio avesse passato sotto silenzio la contrizione sì utile, buona e sufficiente al sacramento secondo gli stessi avversari dell'amor di Dio per sè iniziale. Un tale difetto non può essere certo di un Concilio non umano ma divino, e che anche secondo la umana critica fu sì saggio, accurato e prudente, come già dissi, che moralmente ancora esser dovrebbe infallibile. Ma le stesse parole di *contrizione per carità perfetta* indicano esserci intesa la contrizione per natura, per prezzo non per gradi ed intensione perfetta. Suonano infatti una contrizione perfetta a cagione della carità, *caritate perfectam*; ora la carità nella natura consiste dell'amor di Dio, non nella sua intensione, che anzi ce ne hanno di diversi gradi. Dicendo adunque indefinitamente *contritionem caritate perfectam* intese ogni contrizione congiunta colla carità, epperciò da essa perfezionata, ma non fece distinzione tra i varii gradi di carità. Ora carità propriamente detta si è l'amor di Dio filiale, l'amor di Dio per sè: sia minore o maggiore, più o meno intenso, ciò niente importa riguardo alla natura di essa carità. Dunque il Concilio con quelle parole *contritionem caritate perfectam* intese la contrizione apprezzativamente somma, indefinita, cioè o fosse poi somma intensivamente eziandio o nol fosse. Dice dunque che la contrizione è alle volte per carità perfetta, cioè appreziativamente, e allora giustifica avanti il sacramento attualmente ricevuto. Ora la contrizione da noi chiamata imperfetta è perfetta per carità, cioè appreziativamente (1). Dunque, secondo il Concilio, giustifica avanti al sacramento attualmente ricevuto.

Appresso nel detto capitolo il sinodo di Trento passa a par-

(1) Il Concilio Romano sotto Benedetto XIII tenne nelle menome cose dietro alle pedate del Tridentino. Ora in esso il termine di contrizione perfetta è preso non per dinotare la intensamente, ma solo la apprezzativamente perfetta. Ciò si ricava dalla Istruzione sulla confessione che si trova al numero 29 dell'appendice al detto Concilio, ed è citato nel capo 3 del titolo 32 dello stesso Concilio, nella quale s'introduce tra il confessore e il penitente questa dialogonella parte terza:

— *Penit.* Padre, dichiaratemi meglio come ha da essere questo dolore.

— *Conf.* Questo dolore può essere di due maniere. Dolor perfetto

lare fino al fine della contrizione che chiama imperfetta: « Illam « vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quo« niam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex ge« hennae et poenarum metu communiter concipitur, si volun« tatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat, non solum « non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum « etiam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum non adhuc « quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens « adiutus, viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacra« mento poenitentiae per se ad iustificationem perducere pec« catorem nequeat; tamen eum ad Dei gratiam in sacramento « poenitentiae impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter « concussi Ninivitae, ad Ionae praedicationem plenam terroribus « poenitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetra« runt. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scri« ptores, quasi tradiderint sacramentum poenitentiae, absque « bono motu suscipientium, gratiam conferre; quod nunquam « ecclesia docuit nec sensit; sed et falso docent, contritionem « esse extortam et coactam, non liberam et voluntariam. » Ove è chiaro come si parla solo di una contrizione priva dell'amor di Dio per sè. Abbiamo già provato come quelle parole *si voluntatem peccandi excludat* mostrano come secondo il Concilio quell'attrizione che noi chiamiamo perfetta esclude la volontà di peccare. Notisi inoltre che ci si dice che quell'attrizione è dono di Dio e dello Spirito Santo impulso, e che da essa *il penitente aiutato la strada preparasi alla giustificazione*, quantunque questa, come dice subito appresso, non sia in tal caso senza del sacramento della penitenza. Che si vuole di più? L'attrizione da noi chiamata perfetta è un dono di Dio, un impulso dello Spirito Santo, cioè è soprannaturale oltre

che si chiama contrizione, e dolore imperfetto che si chiama attrizione.

— *Penit.* Quale è il dolor perfetto che si dice contrizione?

— *Conf.* Il dolor perfetto, o sia la contrizione, è un dolore perfezionato dalla carità, col quale per solo amor di Dio, come sommo bene, ci dispiace sopra ogni male aver commesso il peccato.

— *Penit.* E il dolore imperfetto, che si chiama attrizione, qual è?

— *Conf.* Il dolore imperfetto o sia l'attrizione è un dolore di aver peccato, il qual dolore comunemente si concepisce o per paura dell'inferno e della perdita del paradiso, o per la bruttezza di esso peccato.

l'essere buona; e da essa aiutato il penitente si prepara al sacramento che dà la giustificazione. Non è questo un dimostrare che è sufficiente? Il Concilio dice che da essa aiutato il penitente (e non soggiunge da altra) si prepara alla giustificazione.

Inoltre ciò più chiaro appare dalle parole che sieguono: « Quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustifi« cationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad « Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam dis« ponit. » Ove dal rapporto dei due membri del periodo si vede assai la mente del Concilio favorevole alla nostra sentenza. « Quantunque l'attrizione senza il sacramento della pe« nitenza non possa condurre il peccatore alla giustificazione... » se ad alcuno si dicesse che terminasse questo periodo, potrebbe egli farlo altrimenti che così: « nondimeno lo dispone « a ottenere questa giustificazione nel sacramento? » Ove chiaramente s'intende che, se senza il sacramento attualmente preso l'attrizion non bastava, basta però posto il sacramento; in che si vede la grande virtù che ha il sacramento della penitenza, il quale colla sua grazia pone tutto ciò che manca alla natura della contrizione dalla parte del penitente, essendo che, come dice altrove lo stesso Concilio: « excitante Deo per poeniten« tiae sacramentum, » si arreca la giustificazione, quantunque per disposizione del penitente si ricerchi il dolore, la speranza e il proposito. (Sess. VI, *De iustif.*, cap. 14.) La parola *dispone* non reca niente perciò di difficoltà alla nostra chiosa; imperciocchè se l'opera della giustificazione è nell'atto che il penitente riceve il sacramento, gli atti suoi antecedenti che ci son requisiti non sono che disposizioni. Se fossero più che disposizioni importerebbero la giustificazione da se stessi.

Siccome narra il Pallavicino, Giovanni Emiliano, antiste tudetano, fu il solo che fece scrivere il decreto del Concilio come presentemente è, e porci il verbo *disponere* invece del verbo *sufficere*. Giacchè era così scritto avanti il decreto per consenso di tutto il Concilio: « illam contritionem quam theologi attri« tionem vocant..... statuit... sancta synodus, et declarat non « solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem « (ut quidam blasphemare non verentur) verum etiam sufficere « ad sacramenti huius constitutionem, ac donum Dei esse, ac « Spiritus Sancti impulsum verissimum non quidem actu inha-

« bitantis sed tantum moventis, quo poenitens adiutus, cum
« sine aliquo dilectionis in Deum motu vix esse queat, viam
« sibi ad iustitiam munit, et per eum ad Dei gratiam facilius
« impetrandam disponitur. » (*Hist. Conc. Trid.*, lib. XII, cap. 10.)
Il moto di amor verso Dio di cui ivi parlava il Concilio non è altro che o l'amor di Dio *tanquam bonus amanti*, o l'amor di Dio come quegli da cui si spera il perdono e di cui lo stesso Concilio aveva già parlato (Sess. VI, cap. 6), i quali amori nell'attrizione perfetta contengonsi. Si vede adunque dal detto passo come mente universale del Concilio si era che l'attrizione bastasse, e come se cambiò il decreto fu per l'insinuazione di un sol prelato, cioè del tudetano, che disse sopra di un tal punto: « variare auctorum sententias, adeoque esse tollendum, » per servirmi delle parole del Pallavicino. (*Loc. cit.*) Non voglio già io al suddetto decreto riformato dare l'autorità di infallibile, ma solo mostrare con esso che tutto il Concilio, tratto un prelato, era della nostra opinione, e se il cangiò non fu già perchè d'opinione cangiasse, ma per non definir la quistione, dalla quale decisa, non indecisa potea ridondar danno. Ora, come già dissi, anche questo ne dà un argomento in nostro favore: infatti, se il Concilio avesse cangiato d'opinione, avrebbe definito in favore degli avversari e non avrebbe lasciata stare indefinita la quistione, essendochè, come già dissi, e disse il Concina, se è noi che abbiamo il torto, danno gravissimo ne ridonda. Del resto anche nel Concilio come sta presentemente si vede assai bene la mente del Concilio essere a noi favorevole (quantunque nulla v'abbia di definito) da molti luoghi di esso. Anche nel citato luogo, come provai, la parola *disponit* equivale a quella di *sufficit*.

Giobbe dicea: « verebar omnia opera mea sciens quod non « parceres delinquenti. » (IX, 28.) Ecco il potente effetto del timor delle pene; onde sant'Antonio abate presso Atanasio ha: « Formido iudicii et poenarum timor horridus lubricae carnis « incendia dissolvit, et ruentem animam quasi ab aliqua rupe « sustentat. » (Liberio a Iesu.)

San Giovanni Grisostomo (Hom. 8, in cap. 4, 1, Thessal.), dopo avere parlato del timore delle eterne pene conchiude: « Non est enim parum lucri de gehenna habere persuasionem. « Horum enim verborum memoria tanquam parvum aliquod « medicamentum omne vitium poterit abstergere, menti nostrae

« assidue insidens: eo ergo utamur, ut mundum cor habentes « digni habeamur, qui videamus, quae neque oculus vidit, ne« que auris audivit, neque in cor hominis ascenderunt. » San Basilio (in Ps. XXXIII, homil. 9): «Timor salutaris et timor sancti« ficationem faciens, qualis sit, vis exponam? Cum ad pecca« tum aliquod progredi voles, cogita mihi horrendum illud, « et non ferendum Christi iudicium. » Lo stesso (*in initio Proverbiorum*): « Sicut cruci affixus movere nec manus potest, nec « pedes; sic, qui timore Domini configitur extra illius nutum « nequaquam movetur. » (Vedi san Paolo *Agli Ebrei*, cap. 10, dal versetto 26 sino verso il fine. — Leggi pure l'epistola di san Giuda.) — San Prospero (*De vita contemplativa*, cap. 11) dice: « Cogitare quale malum sit ab illo gandio divinae con« templationis excludi, beatissima sanctorum omnium societate « privari, fieri patriae coelestis extorrem, mori vitae beatae, « morti vivere sempiternae, in aeternum ignem cum diabolo « et angelis eius expelli, ubi sit mors secunda, damnatio, exi« lium, vitae supplicium, non sentire in illo igne quod illumi« nat, sentire quod cruciat, exundantis incendii terribiles cre« pitus pati, barathri fumantis caeca caligine oculos obcaecari, « profundo gehennae fluctuantis immergi, aedacissimis in aeter« num dilaniari vermibus, nec finiri. Haec et similia multa co« gitare nihil aliud est, quam vitiis omnibus repudium dare et « omnia blandimenta carnalia fraenare. » Da tutti questi passi raccolgo che l'attrizione perfetta esclude la volontà di peccare. (*Argomenti di Liberio a Iesu.*)

Lutero altamente gridava contro l'attrizione come contro di una cosa cattiva, epperciò calunniava i cattolici teologi di quel tempo che bastar quella per lo sacramento della penitenza riputavano. Il Concilio Tridentino contro di un tal errore di Lutero e de' suoi partigiani disse: « quamobrem falso quidem ca« lumniantur catholicos scriptores quasi tradiderint sacramen« tum poenitentiae absque BONO MOTU suscipientium gratiam « conferre. » (Sess. XIV, cap. 4.) Si vede qui che il Tridentino propende verso la nostra sentenza. (Questo argomento è di Liberio da Gesù, e confesso che è deboluccio.)

Il Tridentino ha questo canone: « Si quis dixerit eam con« tritionem quae paratur per discussionem, collectionem et de« testationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in « amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum

« gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae « beatitudinis, et aeternae damnationis incursum cum propo- « sito melioris vitae non esse verum et utilem dolorem, nec « praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et « magis peccatorem..... anathema sit. » (Sess. XIV, *De poenit.*, can. 5.) — Osservo due cose: 1° che ivi, come evidentemente appare, parla il Concilio di quella contrizione che non inchiude amor di Dio per sè (non ne facendo motto), e che esclude nondimeno la volontà di peccare, in una parola dell'attrizione perfetta. Di questo conchiudo già che era mente del Tridentino che l'attrizione perfetta escludesse la volontà di peccare.

Osservo in 2° luogo che sono da notarsi quelle parole PRAEPARARE AD GRATIAM, le quali sono da mettersi col DISPONIT del capo 4 della stessa sessione XIV, e non importano una semplice disposizione o preparazione che vogliam dire remota, ma bensì prossima, e per sè bastante per ricevere il sacramento. Infatti antecedendo la contrizione come pure la confessione e il voto della soddisfazione il sacramento, s'appellano *disposizioni* di quello. Così pure s'appellano dallo stesso Concilio *preparazione*, nè ci è aggiunto mai l'aggettivo *sufficiente*.

Infatti il capitolo 5° della sessione VI è così intitolato: « De « necessitate PRAEPARATIONIS ad iustificationem in adultis, et unde « sit, » e in esso si leggono queste parole: « Declarat... ipsius « iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum « praeveniente gratia sumendum esse..... ut qui per peccata « a Deo aversi erant per eius excitantem, atque adiuvantem « gratiam ad converteudum se ad suam ipsorum iustificatio- « nem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando DISPO- « NANTUR. »

Il seguente capitolo 6° è intitolato: « Modus PRAEPARATIONIS » e così principia: « DISPONUNTUR autem ad ipsam iustitiam, dum « excitati divina gratia et adiuti, » ecc.

E dopo avere particolarizzati tutti questi mezzi dice: « De « hac DISPOSITIONE scriptum est: *Accedentem ad Deum oportet « credere quia est, et quid inquirentibus se remunerator sit*..... (1) « Denique: PRAEPARATE *corda vestra Domino* (2). »

Nel capitolo 9° della stessa Sessione: « Quilibet dum seipsum « suamque propriam infirmitatem et INDISPOSITIONEM respicit,

(1) Hebr., XI.
(2) 1, Reg., VII.

« de sua gratia formidare et timere potest. » E ne' canoni della stessa Sessione: « Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a « Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo « excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis « gratiam se DISPONAT ac PRAEPARET..... anathema sit. » (Can. 4.) « Si quis dixerit..... quanto vehementius quis nititur in se DISPO- « NERE gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit. » (Can. 7.) « Si quis dixerit sola fide impium iustificari..... et « nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu PRAE- « PARARI atque DISPONI, anathema sit. » (Can. 9.) « Si quis « dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam « necessarium esse ut credat certo, et absque ulla haesitatione « propriae infirmitatis et INDISPOSITIONIS peccata sibi esse re- « missa, anathema sit. » (Can. 13.) (1) Si vede adunque come il Tridentino prendea i vocaboli di *disporre* e di *preparare*, di *disposizione* e di *preparazione* come denotanti sufficienza, cioè sotto il nome di *disposizione* e di *preparazione* alla giustificazione intendeva tutto ciò che è per riceverla necessario. Dicea infatti appena esposta la preparazione necessaria per ricevere il sacramento: « hanc DISPOSITIONEM seu PRAEPARATIONEM iustificatio ipsa consequitur. » (Sess. VI, cap. 7.) E questa disposizione o preparazione era appunto quella che avea esposta nell'antecedente capitolo 6° intitolato *Modus praeparationis*.

Ora in tutta questa preparazione non si fa motto della contrizione nemmeno imperfetta, spiegando noi altrove quelle parole « Deum..... tanquam omnis iustitiae fontem diligere in- « cipiunt » dell'attrizione. Questa preparazione è dunque la sola necessaria per lo sacramento, la quale però è molto bene che sia perfezionata, e con nuovi atti ed affetti aumentata, dicendo lo stesso Concilio che noi siamo giustificati « unusquis- « que suam secundum mensuram..... et secundum propriam « cuiusque DISPOSITIONEM et cooperationem. » (Sess. VI, cap. 7.) Ora se in tutti gli arrecati luoghi sotto i semplici vocaboli di *disposizione* e di *preparazione* intende il Concilio tutto ciò che è da premettersi dalla parte del penitente alla giustificazione da riceversi nel sacramento, dirassi che in due soli altri luoghi usi i suddetti termini per significare preparativi e disposizioni

(1) Così pure nella Sessione XIII, parlando dell'eucaristia, intitolò il capitolo 7°: « De PRAEPARATIONE adhibenda ut digne quis sacram « eucharistiam percipiat. »

non sufficienti? Il *praeparare ad gratiam* (Can. 5, *De poenit.*) e lo *ad Dei gratiam impetrandam disponit* (Sess. XIV, *De poen.*, cap. 4) vanno intesi della sufficiente disposizione e preparazione.

Così pure debbono intendersi le parole *viam sibi ad iustitiam parat* (1), che alcuna linea innanzi del *disponit* (*loc. cit.*) si ritrovano. Importano dunque piena, sufficiente preparazione. Se tale non fosse stata la mente del Concilio, esso che sì accurato e diligente era ne' menomi termini, e avea quelle voci sempre in senso della disposizione e preparazione sufficiente intesi, non avrebbene modificato il senso in questi due ultimi luoghi in cui voleva suonasse diverso con qualche particella *moderativa?* (2) Nè si dica che in tal guisa è inutile che il Concilio abbia, come dice il Pallavicino, tolto il verbo *sufficere* per porre il verbo *disponere*, se ugualmente con questo che con quello definisce. Imperciocchè io non dico che definisca, ma solamente che apre la sua mente, la sua opinione. Per definire ci vanno parole che rifuggano ogni storta interpretazione e ogni ambiguità; ora tale non è la parola *disponit*, la quale per se stessa può sufficiente o insufficiente disposizione importare, e se noi diciamo nella prima guisa intenderla il Concilio, è coll'osservare come abbiamo fatto in qual guisa comunemente l'intenda.

Del resto il Concilio si astenne più volte dal definire per non condannare teologi cattolici, ma di aprire tuttavia agli assennati, quantunque non del tutto apertamente, in modo però che moralmente non se ne potesse dubitare, la

(1) Questa *strada alla giustizia* non è che la necessaria preparazione alla giustificazione di cui parlava David: « Utinam dirigantur « viae meae ad custodiendas iustificationes tuas! (Ps. CXVIII, 5.) « Viam iustificationum tuarum instrue me. (*Ib.*, 27.) Legem pone mihi, « Domine, viam iustificationum tuarum: et exquiram eam semper. « (*Ib*, 33.) Iustificationes tuas exquisivi (*Ib*, 56, 94.) Iustificationes « tuas requiram. (*Ib.*, 145.) Longe a peccatoribus salus: quia iustifi« cationes tuas non exquisierunt. » (*Ib.*, 155.)

(2) Seppe bene ciò fare il Concilio quando ce n'era bisogno. Così dovendo instituire un canone per dichiarare che la sola fede non era necessaria per prepararsi a ricevere l'eucaristia non si contentò di dire semplicemente il vocabolo di *preparazione*, ma disse: « Si « quis dixerit solam fidem esse SUFFICIENTEM PRAEPARATIONEM ad su« mendum sanctissimae eucharistiae sacramentum, anathema sit. » (Sess. XIII, *De Euch.*, can. 11.)

sua opinione. Così fece, per esempio, quando, non volendo per condannare molti teologi definire la contrizione perfetta non ricercarsi come necessaria per lo sacramento di penitenza, mostrò nulladimeno tale essere l'opinion sua col dire: « con-« tritionem... aliquando caritate perfectam..... hominem Deo re-« conciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur. » (Sess. XIV, cap. 4.) (1) Così fece nel nostro caso colle parole: *viam sibi ad iustitiam parat*, e: *ad Dei gratiam impetrandam disponit*, e: *praeparare ad gratiam*. (*De poenit.*, can. 5)

Conchiudo adunque che nel canone 5 della Sessione XIV della penitenza si dice che l'attrizione perfetta è sufficiente preparazione per essere giustificata nel sacramento della penitenza.

Un altro argomento con cui si prova che le parole: « illum-« que tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt » del capo 6 della Sessione VI della Giustificazione, sono da intendersi dell'amore di Dio come buono a noi inchiuso nella speranza del perdono compresa dall'attrizione perfetta Nel detto capitolo il Concilio espone fino alla metà la preparazione sufficiente per la giustificazione, e nell'altra parte coi passi della scrittura di cui l'ha tratta la corrobora. Ora si leggano tutti quei passi dalle parole: *De hac dispositione scriptum est*, ecc., fino al termine del capitolo e si vedrà che essi si estendono al timor delle pene, alla speranza del perdono, alla fede delle verità rivelate da Dio, al buon proposito, alla soddisfazione, a un certo quale amor di Dio incoato come buono a noi, ma non inchiudono, non accennano nemmeno l'amor di Dio *propter se*, la carità cioè apprezzativamente perfetta.

Davide dice: « Qui timent Dominum speraverunt in Domino: « adiutor eorum et protector eorum est. » (Ps. CXIII, 11.) Le prime parole *qui timent Dominum speraverunt in Domino* di-

(1) Così fece quando, non volendo condannare gli scotisti e gli altri teologi che la materia prossima del sacramento della penitenza riponeano o nell'assoluzione sacramentale o nella imposizion delle mani, ecc., disse essere gli atti del penitente, la contrizione, la confessione e la soddisfazione *quasi materiam* del sacramento: in tal guisa colla particella *quasi* non definì, ma mostrò non ostante assai chiaro qual fosse su tal proposito la mente sua. Così fece pure Eugenio IV nell'istruzione agli Armeni, il quale medesimamente dicendo essere i tre atti del penitente *quasi materia* del sacramento di penitenza appalesò la sua opinione essere quella di S. Tommaso, senza però condannare i teologi che altrimenti sentivano.

mostrano come l'attrizione perfetta inchiude la speranza della giustificazione e della beatitudine, epperciò l'amor di Dio come quegli da cui tanti beni speriamo. Quelle che sieguono *adiutor eorum et protector eorum est* dimostrano come Dio aiuta, protegge colla sua grazia coloro che hanno tale timore, epperciò tale speranza.

Conchiudo io dunque che bastano tali disposizioni perchè Dio colla sua grazia aiuti e protegga, epperciò giustifichi. Dunque non è necessaria la carità vera per lo sacramento della penitenza.

Se l'attrizione perfetta non esclude la volontà di peccare è sforzata, non libera, involontaria. Ora il Concilio Tridentino definì il contrario (Sess. XIV, *De poen.*, can. 5.) Dunque l'attrizione perfetta esclude la volontà di peccare.

Lutero dicea essere sforzata, non libera, involontaria una tale attrizione, « quia (dice egli) timore praecepti et dolore « damni id facit » per essa il penitente. Non togliea già ogni volontario, ma dicea essere violentata dall'amore al proprio bene; ma il Concilio pronunziò anatema contro colui che avrebbe detto essere un tal dolore COACTUM E NON LIBERUM, AC VOLUNTARIUM. (LIBERIO A JESU.)

S. Bernardo (Serm. *De div. affect. animae)* dice: « Timor « Domini, ait scriptura, expellit peccatum sive quod iam ad- « missum est, sive quod tentat intrare. Expellit sane illud « poenitendo, hoc resistendo. »

San Gian Grisostomo (Hom. 5, *Ad pop. Antiochenum*): « Sicut « itaque priusquam nobis timor mortis immineret, nos pecu- « niarum mulcta carpebat: postquam vero nefanda perpetrata « sunt, hac causa mortis timor succedens mulctae dolorem « expulit: sic et gehennae timor si comprehendisset animas « nostras, non mortis timor habuisset; sed quemadmodum in « corporibus quando nos duo dolores compresserint, inferiorem « potentior abscondere consuevit: sic et nunc factum esset si « futuri supplicii timor in anima remansisset, omnem timorem « obscurasset. Itaque si quis gehennae semper meminisse la- « boret, omnem mortem deridebit: et non praesenti tantum « angustia liberabitur, sed et ab illa flamma eripietur. Gehen- « nam enim continue timens numquam in gehennae ignem de- « cidet, continuo hoc castigatus metu. » — Dunque l'attrizione « imperfetta esclude il timor di peccare. (LIBERIO A JESU.)

Sant'Agostino (Serm. 5, *De Letaniis*): « Beatus est ille cui « timor suus est pro flagello: quem non poena corrigit, sed « disciplina. Nunquam tormenta patitur, qui timet ne aliquando « patiatur. »

Sant'Agostino (lib. *Annotationum in Iob.*, cap. 40): « Nisi « gaudium spei nostrae cum timore damnationis esset, in vobis « negligens esset ipsa securitas et superba praesumptio: neque « in psalmis nobis diceretur: *Exultate ei cum tremore* (1). »

Lo stesso (super Ps. 63): « Si timet homo Deum, non terreat « homo. Eum enim timere debet homo, a quo factus est homo. « Quod supra homines est time, et homines te non terrebunt. « Mortem sempiternam time, et praesentem non curabis. Vo- « luptatem illam incorruptam, et quietem sine labe concupisce: « et promittentem dona ista temporalia et totum mundum de- « ridebis. Ama ergo, et time. Ama quod promittit Deus, time « quod minatur Deus: nec corrumperis ex eo quod promittit « homo, nec terreberis ex eo quod minatur homo. »

Lo stesso (in sermone 1, *De timore*, idest *ad Fratres in Eremo*, serm. 62): « Prima sapientia est timor Domini. Qui Deum timet, « quae bona sunt non negligit. »

Lo stesso (lib. I, *De verbis Domini*, serm. 4): « Evangelium « quod audivimus valde nos terruit, si fidem habemus: eos au- « tem non terruit, qui fidem non habent. Et quia non terret eos, « volunt esse perverse securi nescientes distribuere; et distin- « guere tempora timoris, et securitatis. Timeat ergo qui ducit « modo vitam cum fore, ut possit in illa vita habere securitatem « sine fine. »

Lo stesso (serm. *De divite et Lazaro*): « Sancta lectio si in « vita ista nos salubriter terreat, post istam vitam, nemo nos « terret: fructus enim timoris correctio est. Ideo non tantum « dixi, terreat: sed, si salubriter terreat. Multi enim timere no- « lunt. Quid est autem sterilius timore infructuoso? »

Lo stesso (lib. *De verbis Apostoli*, serm. 18): « Ex iis, quae « in hoc tempore homines timent, coniiciant quid timere de- « beant. Timet quis carcerem, et non timet gehennam. Timet « quaestionarios tortores, et non timet infernales angelos. Timet « cruciatum temporalem, et non timet poenas ignis aeterni. « Postremo timet ad modicum, et non timet in aeternum mori.

(1) Psal II.

« Ille, qui te occisurus est, quem times, quem exhorrescis quid « facturus est tibi? Exclusurus est de carne tua animam tuam. « Quo eat exclusa, vide. »

L'uomo è reo di pena eterna nel peccare perchè e la sua coscienza e la rivelazione gli manifesta la gravezza di quel peccato che offende un Ente infinito, il Legislatore increato, e infrange la legge a lui coeterna, epperciò trae da' suoi effetti un valore infinito con una infinita pena da scontarsi. Ma se l'uom sa l'infinita offesa e lesione che a Dio e alla sua legge arreca il peccato, non pertanto la sente, come quegli che non può sentire l'infinità, la perfezione del codice eterno e del suo Legislatore. Qual è infatti l'uomo che nel peccare conosca la gravezza del suo peccato? Qual è l'uomo che senta con esso l'immensa offesa che fa a Dio? Qual è, dirò di più, l'uomo che offenda Dio per offenderlo come infinitamente perfetto? — L'uomo offende Dio e la sua legge non per odio di Dio, ma per amor di se stesso, delle creature. So che ciò non ostante havvi in alcuni l'odio di Dio; ma questo è un odio di Dio malamente compreso. È impossibile all'uomo l'odiar Dio come infinitamente buono o perfetto in sè: gli può talvolta parer di odiarlo in tal guisa, ma è falso che l'odia sempre, odia anche la sua stessa bontà, ma sotto un aspetto cattivo e per orgoglio e proprio amore. — Elleno sono dunque ingiuste le pene eterne con cui Dio punisce il peccato? — No, certamente: perchè l'uomo, quantunque nol senta distintamente, sa che col peccare offende infinitamente Dio; è libero; bastano questi due requisiti perchè il suo peccato sia di malizia infinita. Certamente, se non sapesse di offendere nè Dio nè una increata legge col suo peccato, imputabile a pena eterna questo non gli sarebbe. L'ignoranza lo salverebbe.

Premesse queste cose, e conchiuso adunque che colla intrinseca malizia della volontà del suo peccato l'uomo non offende direttamente nè Dio nè l'eterna legge, passo a dire quel che voleva.

Il motivo diretto del peccato non è dunque, come l'ho provato, di allontanarsi da Dio, di odiar Dio come infinitamente buono, giusto, perfetto, ma la soddisfazione delle proprie prave passioni. La volontà di peccare si raggira dunque intorno al peccato, non come all'offesa della bontà, perfezione di Dio in sè, ma come al soddisfacimento delle nostre passioni, cioè come al nostro in-

teresse (1). Dunque io conchiudo per escludere la volontà di peccare non fa d'uopo di dolersi del peccato commesso come contrario a Dio buono e giusto in sè, essendochè come tale non si è commesso, ma basta il dolersi del peccato come contrario al nostro interesse.

La differenza che ci passa tra il motivo del peccato che si commette e il motivo dell'odio del peccato si è che si commette seguendo l'impulsione del nostro interesse mal inteso, cioè dell'interesse temporale, quando si odia per lo motivo dell'interesse spirituale, che è il verace. Dio è così buono che col sacramento si contenta di un tal dolore. Perchè mai l'interesse spirituale ne spinge a odiar il peccato? Perchè il peccato è punito coll'inferno e la virtù col paradiso? Perchè ciò? Perchè e' deriva necessariamente dalla bontà e giustizia di Dio. — L'amore adunque della beatitudine e il timor delle pene includono un certo quale amor di Dio.

Egli è dunque falso ciò che dicono gli avversari, cioè per escludere la volontà di peccare esser necessario l'amor di Dio per sè. — Essi ragionano in questa guisa: Non si può escludere positivamente la volontà di peccare se non con un atto contrario direttamente al peccato: ora tal atto è solo l'amor di Dio. Dunque, ecc.

Rispondo che già io concedetti doversi odiare il peccato per un affetto contrario direttamente all'affetto per cui dianzi si amava acciocchè sia esclusa la volontà di peccare; ma nego

(1) L'odio di Dio o simili peccati contro Dio non si aggirano intorno a Dio come buono o giusto in sè, ma come di una bontà o giustizia, ecc., alle nostre soddisfazioni dannosa. San Tommaso ottimamente ciò prova: « Deus per essentiam suam est ipsa bonitas, « quam nullus habere odio potest, quia de ratione bonis est, ut ame« tur. Et ideo impossibile est, quod aliquis videns Deum per essen« tiam eum odium habeat. Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo « modo possunt esse contrarii voluntati humanae, quia esse, vivere, « et intelligere est et appetibile et amabile omnibus. Quae sunt qui« dam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur « ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem « effectus Dei, qui repugnant inordinatae voluntati: sicut inflictio « poenae, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam quae re« pugnant voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad con« siderationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest « in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poe« narum inflictor. » (2_a 2_e, q. 34, a. 1.)

che questo atto o affetto sia l'amor di Dio. Si amava il peccato come a noi favorevole: opposto al motivo di un tal amore, di un tal affetto è l'odiare il peccato come a noi pernicioso. Se si amasse il peccato come contrario a Dio buono in sè, si dovrebbe odiare per la medesima ragione ed espellere con affetto direttamente contrario a quell'amore; ma già provai che questo è impossibile; non s'odia col peccare Dio come buono in sè; non è dunque necessario di amarlo come buono in sè.

L'amore e l'odio non si oppongono a vicenda se si aggirano intorno a una stessa cosa osservata sotto qualunque aspetto, ma perchè si oppongano direttamente a vicenda fa d'uopo che si aggirino intorno a quella data cosa osservata sotto il medesimo aspetto. Ciò è noto dalle dialettiche regole degli opposti e de' contrari. Ora l'odio del peccato per timor dell'inferno non si oppone all'amor del peccato secondo sè. Imperciocchè chi odia il peccato per amor dell'inferno odia solo per accidente il peccato, ma in realtà solo l'inferno; odia il peccato perchè senz'esso non ci sarebbe inferno, perchè l'inferno è suo effetto, e odiando l'effetto odia per conseguenza la causa. Chi odia dunque il peccato per amor dell'inferno non l'odia secondo sè. Un tal odio direttamente dunque non si oppone all'amor del peccato secondo sè. All'amor del peccato secondo sè solo si oppone direttamente l'amor di Dio e della eterna legge secondo sè, perchè il peccato secondo sè a Dio e all'eterna legge secondo sè si oppone. All'amor del peccato secondo sè convien dunque opporre odio del peccato secondo sè, cioè secondo che a Dio, all'eterna legge si oppone. Queste sono le obbiezioni degli avversari.

Se l'attrizione è parte del sacramento della penitenza serve per giustificare e ci è come prossima preparazione. Ora così è. Dunque, ecc.

Così io provo la prima proposizione. Nel capo 4 della Sess. XIV si propone di parlare della contrizione come parte del sacramento. Inchiude l'attrizione formidolosa. Dunque reputa questa esser parte del sacramento.

L'argomento del silenzio della chiesa mi pare convincentissimo in nostro favore. Se gli avversari hanno ragione, tutti quei sacerdoti che sono del nostro partito, quei curati, quei vescovi rendono colla loro trascuranza invalida un'infinità di sacramenti. Ora perchè mai la chiesa non ci ha mai messo,

non ci mette rimedio? Qual è la ragione che l'impedì di soccorrere alla sua greggia? Per qual causa non si oppose alla propagazione di un error sì esiziale? Forse il non voler definire la quistione tra i teologi e condannar uomini per altro grandi? — Vana scusa. Può tacere, mossa da tali ragioni, la chiesa quando il male che ridonderebbe dal suo parlare sarebbe maggiore di quello che provien dal silenzio; quando si tratta di quistioni da cui non può ridondare gran male in materia di dogma e di fede. Ma, quando questa o quello vengono lesi, non può più tacere la sposa di Gesù Cristo; essa deve, come sposa fedele, difendere l'onore, la dottrina del suo consorte, e, come tenera madre, liberare dal mortifero contagio i suoi figliuoli. Qualunque ragione in tal caso non le può più esser di scusa. Non tralasciò altre volte di condannare il vescovo Cipriano, non ostante i suoi meriti e le sue virtù; e questo illustre prelato per esser caduto in errore non perciò divenne men grande. Non omise già un tempo di percuotere con anatemi Ario, Manete, Lutero, e quanti mai fossero eresiarca, tuttochè prevedesse grandi torbidi e confusione. Non fu distolta dal rifiutare ad Enrico VIII la concessione delle sue non evangeliche pretensioni, tuttochè imminente da un tal rifiuto già attendesse lo scisma. Mali sì enormi non la fecero ristare dal serbare incorrotta la sua morale ed i suoi dogmi; è proprio solo degl'instituti degli uomini il far un male per fuggirne un altro.

Non va però la cattolica chiesa in traccia di mali quando non è necessario; ma questa necessità v'ha ben tosto quando si tratta di difendere la morale od il dogma. Il non voler definire tra i teologi la quistione per non condannar uomini grandi e suscitar torbidi fu dunque una vana scusa per la chiesa, si hanno ragione i nostri avversari. — Forse i tempi furono di un tal silenzio della chiesa cagione? — Eh! che tempi! Sono omai più secoli da che, secondo i nostri stessi avversari, è sorta la nostra opinione; e, secondo che noi abbiamo altrove provato, dessa ha cuna colla religione, cogli apostoli e coi padri. Ma, stando anche al computo de' nostri avversari, dacchè è cognita a tutte le scuole l'opinion nostra, quante proposizioni non furono dai pontefici condannate, quante bolle, quanti decreti non uscirono dalla santa sede, quanti sinodi, quanti concilii non furono celebrati, e quante eresie non ci furon proscritte! Io ardisco dirlo: se cattiva è la nostra causa, se in-

valida è l'attrizione perfetta pel sacramento di penitenza, era più importante una decisione sur un tal punto di tante altre, che circa altri punti rilevanti meno furono fatte dalla chiesa; qual errore infatti più pernicioso di quello che cagiona bene spesso la profanazione e l'invalidità di un sacramento, e di un sacramento senza del quale chiusa è alla maggior parte de' fedeli la porta del cielo? Tante proposizioni dannate, tante bolle prodotte, tanti concilii radunati son dunque tanti falli de' pontefici e della chiesa. Innocenzo XI comandò di seguire, nel conferir i sacramenti, l'opinion più sicura circa il loro valore; perchè mai dopo aver messa fuori tal regola generale, se la censura della nostr'opinione comprese, perchè non la dannò fra quelle tante altre, molte delle quali certo di minor rilievo perchè men pratiche e più speculative, sulle quali pronunziò dannazione?

Conviene notare la grande importanza che dimostrò esserci circa il valore de' sacramenti quel sommo pontefice nel comandare di seguir l'opinione più sicura in materia di sacramenti, e non in altri casi; come dunque non dannar la nostra sentenza che, se è falsa, è una delle più perniciose che tra le contrarie alla dottrina de' sacramenti si possano ritrovare, con una speciale proposizione? Si dirà forse che la dannò implicitamente in quella. Ma questa ripresa niente vale. La chiesa, quando condanna, non ha paura di far apparire il suo sentimento, che l'espone nella guisa più chiara che possa; essa non fa come le umane politiche instituzioni: o parla, o tace. E quanto più avrebbe dovuto parlare apertamente in materia così rilevante! Lo torno a ripetere: se essa implicitamente dannò altre proposizioni men perniciose, perchè non dannare ugualmente un'altra maggiormente pestifera? Circa lo stesso valore dei sacramenti veggiamo dannate altre proposizioni (1); ora perchè non dannarne una sì essenziale e rovesciante totalmente il valore del sacramento di penitenza sì necessario

(1) Molte sono le proposizioni concernenti i sacramenti ed il loro valore dannate da Innocenzo XI. Così la 57, la 58, la 59, la 60, la 61, la 64, ed un'altra in altro tempo proscritta, n° 2. — La citata al numero 57 è la seguente: « Probabile est sufficere attritionem naturalem « modo honestam. » Ora una tal proposizione è già implicitamente dannata nella 1ª tanto vantata dai nostri avversari. Eppure perchè *esplicitamente* dannarla? La ragione si è che è stile dei pontefici il condannare *esplicitamente* ogni proposizione; in prova di che molte

alla maggior parte dei fedeli? E poi, se Innocenzo XI avesse implicitamente voluto in quella proposizione dannata inchiudere la nostra, perchè mai esso ed i suoi successori si tacquero quando una folla d'autori altamente provarono in guise infinite aver nulla che fare quella proposizione colla nostra sentenza, e poter noi questa tranquillamente e tener ed insegnare?

Alessandro VII impose silenzio alle censure che a vicenda si scagliavano contro i teologi de' due partiti; se i nostri aveano il torto, perchè non li cacciò egli tra la folla degli erranti che fulminò, ed invece proibì che fossero fulminati? Perchè aggiungere nel suo decreto alla nostra opinione quell'epiteto: *quae hodie inter scholasticos communior videtur*, parole che tanto alla nostra opinione aggiunsero di peso? Si negherà quest'asserzione: e sia; ma non di meno non si può negare che tali parole dimostrino che un po' da nostra parte propendea Alessandro, o che almeno indifferentemente guardava l'esteso regno della nostra opinione. Ora, se questa opinione è la falsa, Alessandro VII nel rimirarne esteso più dell'altra il regno, più forte il vigore, e nello starsi, nel tacersi a fronte di abusi cotanti, e freddamente aggiungere ancora le suddette parole, e comandare ai nostri avversari di rispettarne, Alessandro VII, io dico, era un indegno pontefice.

Che dirò del Concilio Tridentino? Quand'anche concedessi quello di cui provai invincibilmente il contrario, cioè che propendesse verso l'opinione dell'insufficienza dell'attrizione anche perfetta, non ostante egli errò grandemente, se han ragione i nostri avversari nel non definire la controversia. Egli nel proemio, alla Sess. XIV, disse: « Circa illud (poenitentiae sacramentum) nostra hac aetate diversorum errorum est multitudo,
« ut non parum publicae utilitatis retulerit, de eo exactiorem,
« et pleniorem definitionem tradidisse; in qua, demonstratis
« et convulsis, Spiritus Sancti praesidio, universis erroribus,
« catholica veritas perspicua et illustris fieret: quam nunc

tra le dannate si trovano che somigliansi le une alle altre, o che in altre già dannate si contengono. Ma basta ai pontefici per particolarmente dannarle che siavi qualche picciola differenza. Se dunque avesse nella 1ª proposizione Innocenzo XI la nostra opinione rinchiusa, l'avrebbe particolarmente ancora condannata; o almeno così avrebbero fatto i suoi successori, che dannarono pur sempre molte proposizioni in quella 1ª dannata da Innocenzo implicitamente contenute, come si può nei loro cataloghi vedere.

« sancta haec synodus christianis omnibus perpetuo servandam « proponit. » Dovea dunque, secondo queste sue promesse, trattare della penitenza contro *la moltitudine dei diversi errori insorti in quell'età contro il sacramento di penitenza; dovea far ciò per l'utile grande chè ne sarebbe ridondato alla pubblica utilità; dovea dare un'esatta e completa definizione di quel sacramento; dovea, coll'aiuto dello Spirito Santo, rovesciare gli universali errori sopra di una tal materia e rendere perciò la verità di essa perspicua ed illustre; dovea proporre la dottrina da esso data sul sacramento della penitenza a tutti i fedeli, da osservarsi in perpetuo.*

Ora se noi abbiamo il torto, qual opinione più erronea della nostra? Qual opinione più perniciosa al ben de' fedeli? Qual opinione più da fuggirsi in un secolo in cui possenti eretici congiuravano unitamente per distruggere della penitenza se non potevano il sacramento almen l'efficacia? Qual opinione più relativa alla buona o cattiva definizione di un tal sacramento? Qual opinione più contraria alla perspicua e illustre verità del sacramento, delle sue doti, del suo valore? Qual opinione finalmente più degna di estirparla dai fedeli e di proibirne ad essi la conservazione in perpetuo sotto pena di anatema? Eppure nulla definizione uscì dal Concilio contro di questa opinione. Quand'anche si concedesse agli avversari avere il Concilio implicitamente definito contro di essa, non avrebbero perciò eglino vinto. Perchè non pronunciare anatema contro di una tale proposizione, mentre contro tant'altre non di danno più rilevante apertamente condanna, e replicatamente perfino talvolta pronunziava? Non era essa nè di un Lutero, nè di un Calvino; ma con tutto ciò, se falsa, chi la sostenea era in errore. E il Concilio si propose in quella Sessione generalmente di combattere la moltitudine: *universorum errorum* di quell'età, e *convulsis universis erroribus* mostra qual fosse nuda la verità nel suo lustro. I giudizi, i tribunali della chiesa sono come quelli del mondo; accettazion di persone è appo di essa un nome ignoto; e quantunque non rilevanti quistioni non definisca tra i teologi, avrebbe un'opinione dannosa proferita da questi dannata come se di Lutero stata si fosse; quando la prima volta Lutero fu condannato da Leone X, Lutero era un monaco, un teologo cattolico, e non pertanto lasciò il pontefice di condannarlo.

Conchiudo adunque che gli avversari o devono darsi il torto, o necessariamente accusano la chiesa di gravi errori e tacitamente dicono che Cristo non abbastanza provvide al suo gregge.

Gli avversari dicono: la legge antica era di timore, la legge nuova è d'amore; ora voi riputate per la giustificazione nella nuova bastante il timore, quando nell'antica l'amore si ricercava. Bella cosa voi fate! Confondete il genio delle due religioni in tal guisa e vi opponete ai detti dell'apostolo Paolo. (*Ad Rom.*, VIII, — 2, *Tim.*, I.)

Rispondiamo. In quello appunto che nell'antica legge la carità perfetta per la giustificazione si ricercava era un segno del timore che in quella legge regnava. Infatti, tanto più difficile era la giustificazione quanto più era malagevole l'avere le disposizioni necessarie per esse; epperciò tanto più tremar doveano i peccatori; laonde gli esempi di conversioni, come di David, di Manasse, de' Niniviti e pochi altri sono rari nell'antica legge e innumerabili nella nuova. In questa l'instituzione del sacramento di penitenza è un'esimia prova dell'amore di Gesù Cristo, di Dio per noi, il quale, vedendo l'infermità dell'umanità nostra, come dice il Tridentino, instituì un sacramento in cui più facilmente che nell'antica legge si dasse ai peccatori il perdono. Anche gli avversari concedono che la contrizione perfetta non sia necessaria per lo sacramento della penitenza; ora nella legge mosaica per la giustificazione si ricercava; dunque coll'argomento degli avversari si potrebbe pure conchiudere che, anche secondo essi, più nell'antico che nel nuovo testamento regna la legge di amore. Ma questo non solo dall'obbligo dell'uomo verso Dio si dee desumere, ma più dalla grazia di Dio verso dell'uomo. Già osservai come legge più di timore che la cristiana era la mosaica anche per quello che ricercava come necessaria per la giustificazione la carità perfetta. Nella nuova legge è un grand'effetto dell'amor di Dio il sacramento della penitenza, mediante il quale non è la carità necessaria per la giustificazione. Dico questo perchè si veda come la nostra è legge d'amore non tanto per parte dell'uomo, come per parte di Dio. Non perciò voglio dire che il sia a livello o meno dell'antica per parte dell'uomo, come spiegherò fra poco.

Se noi amiamo Dio è per dono di Dio, per un effetto della sua grazia; laonde l'amar Dio è già un effetto dell'amor di

Dio. Questo principio si può ancora più grandiosamente considerare.

L'uomo è creato da Dio: ecco il primo effetto dell'amor di Dio, a cui l'uomo dee l'esistenza. Qualora anche l'uomo da se solo potesse amar Dio, in forza dell'esser creato da Dio l'amor suo verso Dio sarebbe sempre prodotto dall'amore di Dio verso di lui. Ma egli è di fede che l'uomo non può da sè far un atto di carità: ecco un secondo effetto dell'amor di Dio, a cui l'uomo deve più specialmente che prima il potere aver carità. Quanto maggiore è la grazia di Dio, tanto lo è la carità di essa figlia. Ecco dunque come legge di maggior carità è la legge di grazia maggiore. La legge nuova è dunque maggiore di carità dell'antica perchè maggiore di grazia.

Non è infatti legge d'amore per eccellenza quella che ha per autore un Dio umanato e morto per noi, e che a noi si offre tuttodì sull'altare? Dunque:

1° La legge nuova è di carità più che l'antica per parte di Dio. Dio ci diede maggiori prove del suo amore per noi, ed in esso ci comparte più doni. La grazia, ecco il precipuo di questi doni.

2° La legge nuova è di carità più che l'antica per parte dell'uomo, perchè questo, ricevendo maggior grazia, riceve maggior carità.

Dio attaccò l'infusione di molte grazie ad alcuni riti esterni nella nuova legge. Questi riti sono i sacramenti, « per quae « omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa « reparatur, » come dice il Tridentino. (Sess. VII, proem.) Essi infondono certamente la grazia, purchè si ricevano bene.

Non essendo difficili le disposizioni che si ricercan per essi, ne siegue che facilmente si può acquistare la grazia: la grazia è madre della carità. Dunque nella legge nuova più che nella antica facilmente si può aver la carità.

Che cosa più difficile di quella che un uomo carico di peccati possa muoversi a carità?

Molto più facile è il muoversi all'attrizione perfetta, mediante la quale si può ricevere il sacramento.

Nella nuova legge posta dunque l'attrizione perfetta, si può ricever la grazia e con essa la carità. Dunque è più facile che nell'antica legge il ricevere la carità.

Dando Gesù Cristo mezzi sì esimii per ricevere e fortificarsi

nella carità, egli è più che mai congruo che ricerchi specialmente dai cristiani la carità, e la sua legge legge di carità si dica.

Ma, se egli vuole carità, è perchè dona mezzi facilissimi di conseguir la carità. Questi mezzi sono i sacramenti che conferiscon la grazia. Ma a colui, cui chiusa è la via dei sacramenti, chiusa è la via principale della grazia e della carità secondo la nuova legge.

Questa legge sì dolce non è rigorosa come l'antica, e non chiede da un tal peccatore carità senza dargli i mezzi di scancellare i suoi peccati. Vuole da lui carità, ma prima gli porge il mezzo di scancellare i peccati.

I due sacramenti dei morti, il battesimo e la penitenza, sono questi due mezzi, sono la porta degli altri sacramenti, da cui si conferisce la grazia. Essi dunque non richieggono la carità, perchè non presuppongono la grazia, per dar la quale sono istituiti.

Ecco in qual guisa la legge nuova sia la legge carità.

La legge antica era legge di timore pei motivi già allegati; e perchè Dio in essa si mostrava in un aspetto terribile, come un padrone a servi, faceva uso di grandi castighi temporali, ecc.

Noi sosteniamo che il penitente, che dotato di una perfetta attrizione si accosta al sacramento per essere giustificato, dee proporre fermamente di emendar la sua vita e vivere in carità, essendo questa la somma della legge: ed ecco in qual guisa cominci ad avere un po' di quella carità, proponendo poi di abbracciarla.

— E perchè, dirà taluno, da quel punto già non l'abbraccia? — Perchè egli è ancora ammalato, il peccato gli contamina ancor la coscienza, e la carità è solo da cuor sano. Egli può fermamente proporre di amar Dio, perchè altro è il proporre di far poi una cosa, altro è il farla: egli lo farebbe già da quel punto, se lo potesse; ma il peccato ne lo impedisce. Sa bene che un atto di carità scancellerebbe il peccato avanti la confessione; ma per facilitare questo atto egli comincia a torre l'ostacolo del peccato col sacramento.

Il Tridentino dice (cap. 11, sess. VI): « Qui enim sunt filii « Dei, Christum diligunt. » I figliuoli di Dio, com'è evidente, non sono che i giustificati; onde il Tridentino medesimo chiama

i giustificati *amici Dei, ac domestici*. (*Ib.*, cap. 10.) Intende dunque il Trentino Concilio di dire che la dilezione di Dio è propria dei giustificati ed effetto della giustificazione; dunque non la richiede come necessaria nel prepararsi a questa.

DELLA SODDISFAZIONE

La soddisfazione è una parte essenziale del sacramento della penitenza, perchè senza di essa manca ne è la natura. Io se detesto quanto posso i miei peccati, ne debbo fare ogni possibile ammenda. La misericordia divina da me altro non chiede che il pentimento; ma come poss'io possederlo quando non soddisfo in quella guisa che posso alle colpe sopra cui piango? La soddisfazione è dunque inclusa nella stessa natura del pentimento, ed è solo necessaria e richieduta da Dio perchè tal è il pentimento. Io peccando sconvolsi l'ordine eterno: me ne pento e ci rimedio in quanto che posso. Sono adunque pronto a fare qualunque cosa che più a ciò possa valere, e odo la sentenza di G. C. Dee per questo il ministro che ne fa le veci adattare la soddisfazione che ingiunge al penitente ai peccati che ne sono la cagione e l'oggetto: essa deve valer come d'antidoto contro di essi, rammemorare all'uomo la sua perfidia, fargliela abborrire, rinnovare la detestazione, promuovere e serbare il buon proponimento.

LA RELIGIONE DI CRISTO PROMUOVE LA SOCIETÀ E NE FORMA L'OGGETTO DI TUTTA LA LEGGE.

La religione dee dar bando all'arte e valersi della casta natura, insegnandoci così anche co' suoi menomi riti a fuggire eziandio nelle più picciole cose la corruzione. La natura ci ha dotati d'anima e di corpo; la religione dee avere i suoi rapporti con amendue queste nature: la natura ci ha dato un cuore e una ragione; la religione li dee porre ambo in opera: la natura ci ha instrutti di passioni; la religione se ne dee valere: la natura colla speranza e col timore ci agita; la religione dee trarne il suo pro da molle sì possenti sull'anima nostra: in una parola la religione, siccome la società, si debbono valere di tutte le facoltà della nostra natura, essendochè

già altrove dicemmo elleno essere tutte in sè buone, e l'abuso e l'eccesso solo farle divenire dannevoli e cattive. Ora tal è la religione di Cristo.

Ed in vero essa promuove la società, e ne forma l'oggetto di tutta la legge (1); essa fa odiar il vizio, non i viziosi, amar tutti gli uomini e la virtù; essa, col dirigere tutto l'uomo in Dio, soddisfa all'infinità della sua mente e de' suoi desiderii; essa con segni esterni ne pone sott'occhio le cose le più essenziali a sapersi e ad operarsi; essa ci riempie di una infallibile speranza della felicità collo stesso timore di quello che ne è l'avversario distruggitore; essa ne presenta Iddio nello aspetto il più dolce della natura, cioè in quello di padre, e a lui ci lega coi vincoli i più onorevoli e soavi, cioè con quelli di figli; essa rende le virtù universali, le accoglie spesso tutte o gran parte in un medesimo punto; e il menomo atto ogni istante della vita ritoglie alla disperata e fredda indifferenza, rendendolo capace di una virtù. Senza farne uscire della nostra natura questa religione ci eleva a quella dell'Onnipossente, e copre anche al cospetto di Dio col farne suoi figli il nostro niente, e col proclamarne sue creature e suoi servi impedisce la nostra superbia. Noi siamo esseri importanti, sublimi e direi quasi celesti, ma tutto ciò per grazia di Dio; noi nasciamo e viviamo per vivere eternamente, ma per effetto della divina bontà; noi siamo re della natura e ci eleviamo fino a Dio, ma per tratto della divina Provvidenza. Ah! tutt'altro saremmo, se l'uomo uscito dalla creatrice mano stato destituto ne fosse per un momento! Precipitato nell'infinito della bassezza, sarebbe stato un nulla all'occhio di Dio. È per questo che la superbia non è in sè che viltà; tutta la nostra grandezza l'abbiamo da Dio, e questa verità tostochè viene da noi disconosciuta, noi quella perdiamo intieramente, perchè intieramente dall'autore di essa disgiunti. L'uomo superbo si fa un Dio di se stesso: egli è il vero Dio malo di Manete, è il capo d'opera della malizia, della bassezza, è l'imperfezione medesima, siccome il Creatore è la medesima perfezione, il sommo della grandezza, della bontà. Due sono gli eccessi primitivi, il tutto e il niente. Uomo, tu allorchè vuoi essere il primo, ti fai tostamente il secondo.

(1) Quest'oggetto è secondo G. C.: Ama Dio e il prossimo come te stesso.

DELL'UMILTÀ.

L'umiltà non deve mai cadere nell'avvilimento, nemmeno anzi Dio. Dio ne vuole umili, ma non vili; ne comunica la sua grandezza per elevarci dalla nostra parvità. Egli è nostro Signore, ma eziandio nostro padre; noi suoi servi, ma eziandio suoi figli. Egli è il Dio degli eserciti, ma ancora il Dio della pace: egli è il Dio dell'ira, ma perchè è di noi geloso. Noi siam nulla al volgere dell'occhio suo; ma con tutto ciò per salvarne egli muore per noi. Ah! se io son più figlio che suddito del Re dei re, ed egli muore per salvarmi, dovrò io essere schiavo di un uomo oggetto vile agli occhi suoi? No; l'umiltà non dee avvilire. Imparatelo, o poveri, deboli, servi, soggetti; siamo umili, ubbidienti, ma non vili. Imparatelo anche voi opulenti, potenti, grandi, ottimati, principi, monarchi; impedite l'avvilimento di chi è a voi sottoposto, consideratelo come figlio ed amico, e morite se ve n'ha d'uopo per lui.

DELLA CONVERSIONE; ERRORI DEGLI ERETICI E GIANSENISTI.

Gli eretici conobbero sempre ben poco il cuore umano, mentre ne mostra una cognizione profonda, e mostrarla dee la religione del vero Dio. La *virtù* significa *forza*, e consiste nel saper ben governare la natura pura e impedirne i traviamenti; ma chi mai ragionevolmente pensò consistere essa nell'opporsi diametralmente alla natura? Questo è un cadere in un altro eccesso, e nell'eccesso non istà mai la virtù. Gli eretici e i giansenisti, che stanno sull'orlo del precipizio, non contenti d'aver reso Iddio cattivo, la strada del vizio facile, vollero rendere impossibile all'uomo la pratica della religione. Impossibile io dico; a chi infatti darà l'animo di salvarsi come vuole Lutero?

Necessaria è al peccatore la conversione; ma non è d'uopo per ciò che si penta de' suoi trascorsi e li detesti, dice il patriarca di Vittemberga. Eh! voler giugnere al fine senza far uso de' mezzi, volere amare la virtù senza odiare il vizio, voler ritornare a Dio senza dolersi d'averlo perduto, e delle cagioni di una tal perdita, è egli possibile? Si può depravare il cuore umano come pure ottenebrar la ragione; ma cangiarne l'ordine essenziale è impossibile; la ragione se cerca il vero

fugge il falso; se ama il cuore la virtù odia il vizio. Mirate quel figliuol prodigo, di cui una immagine sì commovente ci presenta l'institutore degli uomini, miratelo dopo anni di trascorsi e d'ingratitudine tornar convertito al piede paterno: come mai abbandonandosi all'istinto della natura piange sul passato, detesta le sue sregolatezze, ne chiede perdono al buon padre e promette di vivere miglior vita per l'avvenire! Nissuno a sì vive dimostranze in cui la natura parla e l'arte tace non convertito lo riputerebbe. Ma che ne direste voi se cogli occhi asciutti facesse soltanto il buon proposito, ma non piangesse sulle sue colpe? O quel buon proposito è simulato ed inefficace, o racchiuder dee la detestazion del passato. La dottrina di Lutero non serve che ad ingannar l'uomo, e a far che credasi convertito in braccio ai vizi. Chi propone di emendare una vita che non detesta, non può fare un proponimento efficace. Ben diversa dee essere la via della natura e della religione.

Se non che quand'anco potesse il buon proposito farsi da se solo senza contrizione, egli è indubitato però che non potrebbe mantenersi. Come mai operare quando il cuore non ha parte, anzi quando è contrario? Nelle cose le più leggiere è necessario l'intervento del cuore. Quanto più quando si tratta di vincere passioni signoreggianti, di fuggir vizi che per l'abito e per la prava natura sono di noi impossessati, di praticare la virtù sì grave alla nostra trionfante corruzione? Anzi come mai potrà fuggire il vizio chi l'ama, e seguire la virtù chi è verso di essa se non nemico almeno freddo e indifferente? Chi non detesta il vizio non potrà mai amar la virtù, e senza amore non s'opera mai, tanto meno non s'opera costantemente. La parola stessa *conversione* a Dio importa avversione dal peccato. Chi ama veramente una persona, odia tutto ciò che le è contrario. Conchiudiamo adunque che la stessa natura della conversione importa la detestazione, il pentimento dei peccati e per conseguente anche la soddisfazione, e che è impossibile all'uomo il convertirsi senza detestare i peccati. La conversione è chiamata *penitenza* dalla voce *pentirsi*, importando essa il pentimento con seco congiunto: e il dolore e la detestazione dei peccati si esprime colla voce *pentimento* dal verbo *punire*, significando così che la conversione importando il pentimento, importa eziandio necessariamente la soddisfazione e la pena.

Quegli che detesta un danno da lui operato ci ripara in quella guisa che può, e avendo lesa la giustizia, rimedia a quest'offesa col volontariamente sottoporsi alla pena. La penitenza è una specie di giustizia come dice san Tommaso. Onde anche per questa parte la conversione dee necessariamente essere unita col pentimento e colla soddisfazione. In quella guisa che se un uomo lede ne' beni o nella fama un suo vicino per soddisfare alla umana giustizia non basta che cessi dall'arrecare quei danni per l'avvenire, ma fa d'uopo che li emendi quel tanto che può, altrimenti non sincera a ragion si reputa la sua conversione e soddisfatta non è la giustizia, così il peccatore che infranse l'ordine eterno per soddisfare alla divina giustizia fa d'uopo non solo che s'emendi, ma che e col buon desiderio e cogli affetti dell'anima sua e colla soddisfazione per quanto può corregga la lesione da lui fatta. Ma, dirà taluno, l'odiare il mal fatto non toglie già che sia fatto. Rispondo: 1° che senza quest'odio, come già dissi, non sussiste nè il buon proposito, nè la conversione; 2° che quest'odio risarcisce in quanto che può l'ingiuria fatta all'ordine eterno con il peccato. Le azioni umane infatti fanno l'abito, e quest'abito è volontario in quanto che sono quelle volontarie. Desso è virtuoso o vizioso, in quanto che da azioni buone o malvagie deriva. L'abito vizioso è un'ingiuria dunque fatta al Creatore, alla divina bontà, e l'uomo è obbligato a torlo; ora per torlo fa d'uopo fargli sottentrare un abito opposto, cioè quello della virtù, e ciò si fa odiando il vizio, pentendosene, puniendolo e amando la virtù.

DELLA SALUTE; ERRORI DEGLI ERETICI.

Gli eretici furono increduli anche dalla loro cuna. Essi congiunsero insieme i due eccessi opposti, e non istettero mai nella via di mezzo. Essi apersero da una parte al vizio la strada, dall'altra resero quasi impossibile il conseguimento della salute; da una parte schiusero la porta al peccatore, dall'altra la serrarono al giusto. Dio è da essi fatto iniquo, difficilissimo il salvarsi. Da ciò che deriva? Secondo la loro dottrina un giusto si dannerà ed un malvagio conseguirà la salvezza. Si vede com'è rovinosa una tale riforma, come anima alle dis-

solutezze il genere umano, e gli fa dimenticare la religione. Pare che abbiano, quegli eresiarchi, voluto favorire i deisti e gli atei, col fare di Dio un despota umano ingiusto, contraddittorio, capriccioso, crudele. I sudditi di un despota capriccioso non badano a ben operare, perchè sanno che il capriccio, non la virtù, fa la fortuna. A che dunque l'usar tanta forza per mortificar le mie passioni, mentrechè se ho da salvarmi mi salverò medesimamente?

DELLA GIUSTIZIA.

Gli uomini non possono sempre esser giusti, faccian pure tutto il possibile. Io non vorrei mai esser giudice e dover condannare il povero sciagurato, mentre tanti opulenti sarebbero rei di peggiori delitti se si trovassero in tale stato. Quando si ode che fu commesso un delitto, il più giusto de' cristiani dice in cuor suo questa umiliante verità: tutti ne siamo capaci. Non è che io voglia biasimare le pene criminali inflitte dalla giustizia; ma io mi sento il cuore a sollevare in vista dell'iniqua base su cui la giustizia si fonda, e delle improbe chiusure da cui è angustiata. Non è la giustizia egualità? Oh! dunque come può farsi giustizia da un governo tirannico? Con qual fronte osa il trionfante usurpatore mandar sul patibolo chi ha involato per satollarsi del pane? Que' tribunali non esercìscono più la giustizia, perchè l'esercitano con ineguaglità, e v'ha uomo che ne va esente. È per questo che il governo non è ottimo se non ha costituzione, per cui il principe medesimo sia alla giustizia assoggettato. Inoltre ci va uguaglianza almen relativa di fortuna. In buona coscienza un principe non potrà mai condannare a morte il povero ladro. Non si potrà dunque fare giustizia in tali governi? Il principe è reo se non introduce l'egualità necessaria.

Oh quanti ricchi che se fossero miseri anderebbero a finir sul patibolo! Quanti miserabili che hanno un tal transito, nati in alto rango sarebbero divenuti celebri conquistatori! Mandrino o Cartonche nati altrimenti sarebbero stati illustri principi, depredatori delle provincie. Si suol dire che se gli uomini non fosser liberi la giustizia criminale diverrebbe ingiustizia; lo stesso io dico che avviene quando gli uomini sono con innaturale disuguaglianza tra di loro divisi.

Un ricco, p. e., scorge una cosa di pregio facile ad involarsi, la quale, mediante la sua opulenza lo attira solo come 5: esso ci oppone un motivo di virtù come 10 che vince, onde lo conserva innocente. Un povero vede la stessa somma, e per cagione del suo stato è tirato a rubarla da una forza come 100; esso ci oppone un motivo di virtù come 50, che cede alla forza maggiore, ed egli diventa reo. La giustizia criminale, che punisce questo povero e non il ricco, non commette un'ingiustizia? Non la commette già nel punire il reo e lasciare stare l'innocente, ma nell'ordinare inegualmente le fortune, sicchè da esse dipende il vizio o la virtù di un animo. Deduco adunque da questo che ovviare a tutti questi danni, torre al più che può l'ineguaglianza delle fortune è un obbligo rigoroso del Governo, l'esecuzione del quale dee antecedere l'esecuzione della giustizia, dovendo farne il fondamento. Non ostante questi riguardi, non potendo far l'uomo niente mai di perfetto, ci saranno sempre abusi, inconvenienti, inuguaglianze; ma non saranno più imputabili a un Governo, poichè avrà fatto tutto il possibile per torle. E quand'anche ottima uguaglianza vi fosse, sempre però i gradi di reità sarebbero nell'interno diversi, di una diversità però non conoscibile dall'uomo: due uomini infatti posti nello stesso stato di fortuna che commettono lo stesso delitto non sono certo ugualmente rei, dipendendo il grado maggiore o minore di reità da mille circostanze diverse e da infiniti loro varii rapporti. E così si vada via dicendo. Ma non potendo l'uomo attingere a tutte queste cognizioni non è colpevole se non è sempre giusto, ma talvolta cade nell'ingiustizia senza saperlo. Di due mali eleggere si dee sempre il minore. È meglio che esista una tal giustizia, benchè qualche volta ingiusta, del non esisterne alcuna.

Pur troppo talvolta ancora si puniranno come rei coloro che, quantunque materialmente complici di un misfatto, ci hanno con atto umano o ben poco o nulla cooperato. Le leggi e le pene non sono fatti per li pazzi, si dice: eppure quanti pazzi ne saranno la vittima! Molte sono le sorta di pazzie: ogni pazzia sempre deriva dalla mancanza di un rapporto tra varie idee o di un'idea. Il senno da che è mai prodotto se non se dal conoscimento dei reali rapporti tra le nostre idee? Un uomo di cortissimo sapere può essere assennato, purchè conosca i rapporti giusti e reali che sono tra le sue idee, e un grande

scienziato è pazzo quando è pieno di molte idee, e non ne bada o ne falsifica alcuni rapporti. Essendo limitatissima la mente dell'uomo, quegli che ha poche idee più facilmente ne conosce i reali rapporti; ma è ben malagevole il far lo stesso a chi ne ha molte. Perciò v'hanno più de'pazzi tra gli scienziati e gli spiriti vivi e fanatici, che tra gli uomini dotati di flemma e fra gl'ignoranti. Dal più al meno si può dire che quasi tutti gli uomini sono un po' pazzi in alcune cose. Anzi, atteso il limite della nostra mente, la sua debolezza e la corruzione, per me è problema se possa darsi un cervello che sia niente affatto storto.

Le passioni, la fantasia riscaldata, cioè gli eccessi delle naturali doti fondati sul falso e sull'illusorio concorrono a farne vedere tra alcune idee falsi rapporti, o anche talvolta a sopprimere alcuna idea. Qual è l'uomo che si astenga affatto da ogni eccesso e non senta la menoma passione? Ognuno adunque, almeno in qualche momento, è un po'pazzo. Il saggio ha i suoi momenti di pazzia, come il genio ha alcuni istanti in cui è uno spirito comune (1). L'esperienza e il ragionamento ne fanno fede. Non v'ha uomo che sia sempre di un umore, di un carattere costante, e che perciò a prima vista si possa ben conoscere; ognuno ha i suoi momenti in cui è un po'pazzo, e in mille guise contraddice apertamente a se stesso. Le disuguaglianze dell'umore hanno codesta origine. Ci sono de'pazzi che tali sono soltanto in alcune stagioni dell'anno; i lunatici non variano da costoro se non in quanto si mutano da un'ora all'altra, da un istante all'altro: e di questi pazzi come è mai zeppo il mondo! L'uomo è pazzo in varie guise. O costantemente o temporariamente; o interamente o in parte; o per mancanza di rapporti o per mancanza di idee. I pazzi costanti sono quelli che durano tali gran pezzo di tempo senza intervalli. De'pazzi *ad tempus* ce ne sono di molte sorta: alcuni sanano e impazziscono secondo il volgere delle stagioni, altri secondo le lune e le mutazioni del tempo, altri da un giorno all'altro, d'una in altr'ora. Alcuni sono solo pazzi in una cosa, cioè o mancano dell'idea di essa o ne hanno in capo un falso rapporto; altri sono matti in tutte le idee, in tutti i rapporti; altri finalmente sono matti per mancanza di una o più idee;

(1) Milton era, p. e., tale. Il suo poema in alcuni tratti cel dice.

altri solo per difetto o errore di rapporti tra idee. La vera religione ben intesa, non superstiziosa, può solo impedir la pazzia.

Perchè? Perchè la pazzia proviene dalle passioni che inducono falsi rapporti, scemano i veri e le idee, che in somma sono eccessi; ora, evitando la religione vera gli eccessi, evita eziandio le passioni, epperciò toglie la cagione della pazzia. Quanto però è nemica della pazzia la religione, ne è promotrice, amica e compagna la superstizione, perchè favorisce le passioni, gli eccessi. Qual è quel divoto che non sia un po' pazzo? Anzi qual è quegli che molto nol sia? Parlo de' divoti superstiziosi. Basta il trattarli un po' per accorgersene. Confondono le virtù e i vizi insieme; sono vili per esser umili, superbi per esser dignitosi, insensibili per essere staccati dalla terra, inconsiderati per esser attivi, indifferenti per esser pacifici, ecc.; accolgono sempre i vizi opposti nello stesso tempo senza mai praticar la nuda e vera virtù. I vizi infatti stanno negli eccessi che sono sempre due, l'uno opposto all'altro; la virtù è una sola e sta nella via di mezzo. Il superstizioso è vizioso, ed incoerente perciò con se stesso; or non è questo pazzia?

Conchiudo adunque che da codesta pazzia come ognun vede diminuita molte volte viene la colpa, e talvolta anche tolta interamente. Ma per conoscere questi casi bisognerebbe leggere nel cuore dell'uomo. Chi è da tanto se non è Dio? La favola inventava un Momo che accusava il Creatore di non aver fatto una finestrina nel petto dell'uomo per vederne il cuore, perchè aveva un Giove impotente. Dunque la giustizia umana non può assolutamente essere sempre giusta in sè. Ma non si dee perciò torre o non curare, come s'è già detto. Ci sono de' pazzi furbissimi, sì che il mondo direbbe che son tutt'altro che pazzi, umili fino all'avvilimento, devoti fino alla superstizione, ecc. Prenditi guardia da costoro; e' ti comunicheraunno la loro malattia, ti faranno girare il capo perchè sono contagiosi.

Grandi parlatori, immersi in lor proprie opinioni, pieni di progetti, la loro conversazione, simile in materia di religione a quella del Diderot in materia d'empietà, piace a prima vista, ma poi empie la testa di niente, fa l'effetto de' volgari romanzi, annoia e stanca.

Ritornando adunque al proposito nostro, se si volesse aver

nel mondo vera ed intera giustizia, dovrebbe questa punire non solo le azioni cattive materiali e scoperte, ma eziandio le più recondite e ascoste; non solo i grandi delitti, ma eziandio i piccioli; non solo le opere, ma eziandio i pensieri, i disegni, le brame e le parole; imperciocchè questi sono sempre gli elementi de' cattivi abiti, delle sceleraggini d'ogni sorta, di cui più che de' susseguenti misfatti più colpevole è bene spesso l'uomo. Ora come ottenere una sì saggia giustizia se non col leggere nel cuor dell'uomo e nella sua mente, col vederne tutte le più recondite azioni, udirne tutti affatto i discorsi, le parole?

Dio solo, che è sapiente all'infinito, che è il veggente (1) per eccellenza, vede, sa tutte le cose, che tiene i cuori in sua mano, è da tanto. Egli solo può far veramente giustizia agli uomini; la giustizia adunque del foro civile è lungamente minore a quella del foro della coscienza.

È una cosa che mostra in vero tutta la imperfezione delle cose umane il vedere come si eserciti la giustizia tra gli uomini. Le pene non prevengono i delitti; le pene non puniscono gli elementi, i principii del delitto, ma il lor compimento, quando il male è già fatto. Un uomo nel momento che comincia a volgere nell'animo suo una vendetta, e con la vista dell'inimico, colle riflessioni l'adesca, è molto più reo perchè più libero del momento in cui commette l'omicidio per soddisfare all'ulzione. I delitti si dovrebbero arrestare nella sorgente; eppure non è così, ed il far così è impossibile su questa terra, regno d'imperfezione universale.

Inoltre per far ben giustizia farebbe d'uopo che il giudice conoscesse a fondo il cuore del reo, acciocchè potesse misurar bene il grado della sua reità. Talvolta quegli che al di fuori è più colpevole, lo è meno al di dentro di un altro che pare più scevro di colpa.

Di cento uomini che commettono lo stesso delitto non ve n'ha due ugualmente colpevoli. La ragione si è che è impossibile moralmente l'invenir due persone il cui temperamento, e le cui moltissime circostanze siano tutte le stesse e negli stessi rapporti: ora la moralità minore o maggiore delle azioni dipende da tutte queste circostanze. Oltre a ciò si è già os-

(1) Vuol dir profeta.

servato come quasi tutti gli uomini sono un po' pazzi, per lo meno in alcuni momenti: nessuno, salvo l'Eterno che ha 'l cuor delle creature in sua mano, può ben conoscere tutte quelle pazzie, distinguerne i gradi, misurarne la potenza e i rapporti, ecc.

Dio solo adunque può amministrare una perfetta giustizia.

Dio ha il governo su questo mondo. Io per ora non esamino il governo che ha colla grazia, cioè del governo soprannaturale, ecc.; ne parlerò altrove: parlo solo del governo naturale.

L'ordine coeterno a Dio, cioè Dio stesso è il Codice legislativo della divina teocrazia. Si osservi che io qui non parlo della teocrazia civile, ma bensì della teocrazia naturale.

LA RAGION SOLA CI FA DIVENIR FANCIULLI TRAVOLTI IN OGNI AURA VANA DI DOTTRINA.

La ragione sola non è atta che a distruggere; onde non è meraviglia se i fallaci filosofi di questi tempi, dopo aver rigettato ogni dogma di società e condotta la lor ragione in un deserto di ogni esterno appoggio privata, si dichiarino ancora contro il verbo eterno di Dio e le verità di religione. Un tale andamento e le conseguenze necessarie che ne derivano sarebbero sufficienti per rintuzzare con un sol colpo ogni loro incredula obbiezione; e per ridurgli al silenzio non sarebbe uopo d'altro che di mostrar loro come que' dogmi, i quali rigettano i più incomprensibili e misteriosi, hanno nulladimeno per sè il testimonio del genere umano. Non vi è, p. e., dogma più incomprensibil della grazia: i filosofi pelagiani pertanto gli si opposero contro; alcuni teologi che vollero con la lor miserabil ragione dissertare sovra di esso si avvicinarono d'assai a quell'antica eresia, e con petulanza inaudita si sollevarono sopra l'universal tradizione della chiesa e de' padri, e il più bel titolo dei dogmi di quella ch'è di essere *antichi* cangiarono in quello affatto umano di *novità*. Ma si guardi alla voce della natura nel sentimento universale degli uomini, ed ecco che quello che una ragione superba non può comprendere, e sembra persin rigettare, è ammesso da tutta la società, da tutte le nazioni come un dogma politico e religioso. Il punto

su cui tutto raggirasi il gran mistero della grazia è l'unione di essa col libero arbitrio; unione che, dovendo necessariamente esistere, e, secondochè determinata, determinare la natura di quella, induce il pelagiano e il protestante a negare o non ammettere che un'ombra più consistente in parole che in altro, l'uno di moral libertà, l'altro di cristiana grazia. L'efficacità di questa e l'indennità di quella, ecco il grande scoglio.

La ragione non potrà mai operare una tal concordia, e tutto quello che può è di non ravvisarci un assurdo: se non che tutta la forza della fede le è necessaria a tal uopo, a purificarsi cioè in tal guisa da non prender per reale contraddizione della cosa in se stessa quella che patisce il suo orgoglio nel dover adorare un mistero. Ma se si tratta d'adorazione, la ragione speculativa dee tacere, e non voler giungere a ravvisare ciò che non è punto visibile; e questo silenzio è quello che le è tanto duro e malagevole, imperciocchè viziata dal peccato originale non vuol riconoscere la sua impotenza, e far a tempo un atto di fede; ma, credendosi atta a dissertare su tutto, lorchè si vede tenuto il passo e giunta infra le tenebre, invece di confessare l'infermità della sua vista, ama meglio decidere che in tal luogo più non esiste la luce. Così l'arrogante dogmatico; ma lo scettico più conseguente, ravvisando oscurità da per tutto e per sino nell'esistenza di se medesimo, nega dovunque la luce della verità, e dice che tutto è errore, e per dar tutto alla ragione, tutto e perfin l'esser toglie.

Al contrario se la ragione umile e non vile, giacchè è vile se vuol esser superba, si assoggetta alla ragione universale, e le basta di ammetter tutto quello che questa presentale, il dogma di religione si ammette senza distrugger quello di filosofia. Conciossiachè tutto il simbolo del genere umano consiste in articoli separati di credenza, che formano un tutto indivisibile, e che sono da invincibili prove sì gli uni che gli altri provati; ma allorchè si vogliono spiegar gli uni e gli altri nella lor intima essenza ed unione, allora si entra nel regno delle tenebre e dell'errore. La ragione universale ci abbandona a un tal punto e ci lascia in mano a quella dell'individuo, e questa, se lasciamo andar da quella disgiunta e sfrenata, ci fa divenir *fanciulli travolti da ogni aura vana di dottrina.*

DELLA TEOLOGIA.

La *teologia* è la scienza della religione rivelata, siccome la *filosofia* è la scienza della società. La chiesa insegna col suo linguaggio sì muto che parlante la teologia; i governi nella stessa guisa insegnano la filosofia.

Pertanto la *teologia naturale*, che è la scienza della religione naturale, è una parte della filosofia.

L'antica legge nella sua essenza non era che il miglioramento della religione naturale, la nuova è l'assoluto perfezionamento della medesima.

Dunque nella religione naturale si devono trovare almeno i semi dei dogmi principali della religion rivelata.

La teologia naturale è una parte della filosofia; la filosofia è la scienza della ragione universale: dunque si deono nella ragione universale trovare i semi della religion rivelata.

La ragione universale è composta di due elementi: elementi di *tradizione*, che comprendono i dogmi o quella parte loro che è nella società, perchè in essa dalla tradizione primitiva derivati; elementi di *buon senso*, che comprendono i dogmi o quella parte loro che è nella società, perchè in essa derivati dalla ragione e dal sentimento di tutti gli uomini.

Dio, mediante la sua provvidenza, mantiene questi due elementi; mantiene cioè la tradizione primitiva, acciocchè non si estingua affatto; mantiene il buon senso, acciocchè non venga da tutti gli uomini colle loro passioni soffocato.

LA GRAZIA E LA RAGIONE.

Il dogma della grazia rovina se si considera soltanto colla ragione individuale, posando sopra l'unione del libero umano arbitrio coll'azione della divinità indipendente pure ed efficace, unione incomprensibile affatto. Ma un dogma così scabroso è pure ammessso dall'universal società; imperciocchè tutto il genere umano ammette il libero arbitrio e l'azione di Dio sulle creature, e su tutte, azione di cui espressione sono i sacrifizi, il dogma della Provvidenza, la preghiera e tutti i culti religiosi: azione di cui espressione era lo stato *fato* o *destino* degli ennici.

L'umana ragione vede non meno chiaramente la verità di questi due dogmi; ma s'intoppa nel volergli congiungere insieme, conoscerne la mutua relazione, appetito derivante dalla forza di cui va fornita di *sintetica* unità.

La ragione del genere umano si contenta del *fatto*, e non va più avanti per ispiegarlo: tiene, come dicea Bossuet, i due termini della catena, senza cercare quali sieno le anella intermediarie che stabiliscono la comunicazione.

Il dogma religioso degli angeli custodi è armonicamente congiunto col dogma filosofico della società universale composta di tutte le intelligenze dietro la norma dell'ordine, cioè di Dio. La società terrena è inferiore alla società celeste; convien dunque che la società celeste sia collegata colla terrena, non solamente con vincoli di uguaglianza in quanto entrambe sono figlie di Dio, ma eziandio con vincoli di superiorità in quanto i gradi di perfezione dell'una eccedono quelli dell'altra. La società celeste dei puri spiriti dee dunque avere un *impero* sulla società degli uomini. Ma questo impero è diretto all'ordine, al ben essere di quegli su cui viene esercitato, siccome la natura dello essere di ogni buon governo. E veramente l'impero che ha il mondo angelico sopra del nostro è di una tal natura, secondo l'idea che ne porge la religione. Gli angeli sono i *custodi* di questo mondo; custodi delle nazioni e de' governi, custodi degli individui. Ogni nazione ha il suo angelo, ogni individuo ha l'angel suo. Quest'angelo è un messo della divinità che governa il cuor de' re e de' ministri, l'anima morale delle repubbliche, il cuore de' sudditi, e tutto dirige a tenore della legge universale dell'ordine che presiede alla grande società delle intelligenze.

DIO È IL MONARCA DELLE INTELLIGENZE.

Dio è il monarca delle intelligenze; Dio è la loro legge. La legge universale dell'ordine è l'ordine stesso; e l'ordine non è che il suo legislatore. La legge dell'essere universale è Dio: il potere legislativo, l'esecutivo in Dio si confondono: ogni azione è Dio: l'essere stesso non è che Dio.

La voce che in ebraico vale *conoscere* significa ancor *governare*. Profonda filosofia si asconde in questo raffronto. In

Dio infatti, che è l'intelligenza perfetta, l'intelletto e la volontà sono una cosa; laonde il governo che non è che un effetto della volontà è in Dio un effetto dell'intelletto; imperciocchè Dio conoscendo vuole, e volendo conosce. Pertanto il salmista dice che NOVIT *Dominus viam iustorum*. (Ps. I, 7.)

DELL'EUCARISTIA.

Il sacramento dell'eucaristia è un sacramento sociale non meno che religioso. Gesù Cristo fu il mediatore non meno della religione che della società: riunì non meno gli uomini con Dio, che gli uomini con se medesimi; imperciocchè egli venne a rimediare a' danni del peccato; e il peccato non solo avea disgiunti gli uomini da Dio, ma avea eziandio gittato il pomo della discordia infra di essi. Il sacramento eucaristico pertanto per mezzo del quale il mediatore degli uomini si fa nostro cibo, e lo stesso mediatore è l'unico cibo di tutti i fedeli, stringe indissolubilmente i nodi di fratellanza, di amore, di carità, che stringere debbono insieme gli uomini e far di tutti un sol uomo (1). Un'arrogante ragione rigetta l'esistenza del divin corpo in più luoghi ad un tratto; ma una ragione sana e conscia di se medesima piega la fronte al mistero, e ci trova anzi i più cari pascoli del suo cuore: l'esistenza dell'unità nella moltiplicità dello spazio le dà a conoscere che questa miserabil forma della materia non vale a disgiungere gli animi e i corpi gloriosi; che divario di tempi e di luoghi non dee ledere la perfetta unità degli uomini.

DELLA SOCIETÀ UNIVERSALE.

Se non fosse della società che mantien sempre immutabile il fatto, la ragione non varrebbe a niente. La ragione sola edifica sempre e distrugge: quello che ora le pare evidente e certo, da lì a poco le sembra appena probabile. Tutto ciò che è fondato sulla ragion sola è condannato a variare e perire. Ma la società universale al contrario mantiene sempre immu-

(1) La stessa voce *comunione*, che viene da *comunicare*, far *comune*, cioè *come uno*, lo indica. *Comunione* vale *come unione*, ovvero *come uno*.

tabili i suoi dogmi. L'uomo varia: crede, non crede all'immortalità dell'anima, alla virtù, a Dio: fabbrica, distrugge mille diversi contrari sistemi; ma il fatto del genere umano, il suo sistema, il complesso della sua dottrina dal principio del mondo sino al presente è sempre lo stesso. È per esso che le verità fondamentali di qualunque genere sono rese perpetue ed eterne.

DEL DOMINIO DELL'UOMO SULLE TERRENE CREATURE.

Dio concedette il dominio all'uomo su tutte le terrene creature al principio del mondo: non tanto però fu questo una permissione, ma fu un comando. *Replete terram, subiicite eam, dominamini piscibus*, ecc., parole che assai chiaro dimostrano come non solo venne fatto licito dal Creatore all'uomo il dominar sulle creature inferiori, ma fugli comandato. — Ma qual è questo dominio che fu dato qual precetto ad Adamo? — Egli è principalmente il dominio che dee avere il re della natura su tutti gli enti a lui soggetti. L'ordine vuol che le nature superiori dominino le inferiori, l'anima il corpo, l'uomo tutte le altre terrene creature. Questo dominio consiste nell'agire sovra esse e non riceverne passione. Agire è atto di superiorità, patire di minoranza; pertanto dicono gli scolastici che Dio è un atto puro, scevro di ogni qualunque passione. L'uomo dee patire rispetto al cielo, ed agire riguardo alla terra, perchè quello superiore ed inferiore gli è questa. L'uomo innocente pertanto fu stabilito talmente che pieno impero avesse sopra gli animali sì di corpo che d'anima. A lui pertanto questi ubbidienti, verso lui miti e pacifici e plenamente soggetti, come l'atto di dominio il dimostra che esercitò Adamo nell'impor loro i nomi come a' suoi servi. Col peccato l'uomo si ribellò al cielo: le minori nature furono strascinate dietro il disordine della maggiore: il corpo si ribellò all'anima, le creature terrene si ribellarono all'uomo. Questi perdè una gran parte della sua maggioranza, principalmente corporea, sopra le bestie. Dio però perdonò all'uomo: l'uomo fe' penitenza: fu pertanto lasciato il primiero disordine in quanto era necessario perchè servisse di pena, di penitenza all'uomo; a tal fine rimasero l'ignoranza, la concupiscenza e tutti i disordini fisici: ma nello stesso tempo

fu tolto in quanto si opponea al perdono da Dio conceduto, fu cioè rimesso il peccato e data la grazia per bene operare.

Di qua siegue che l'ordine tutto dell' universo è stato sempre sconvolto in guisa che l'uomo ebbe sempre meno una parte del suo supremo dominio; non però sì che questo dominio venissegli anche tolto in quanto gli è necessario, perchè l'anima sua possa uniformarsi all'ordine. Laonde è bene spesso l'uomo assoggettato nel suo esterno alle inferiori creature; ma mediante la divina grazia egli ha sempre in mano sua di esser signore di sè e di tutta la terra coll'anima. Ecco il vero dominio che ha sempre l'uomo su tutta la natura, almeno qual re ristabilito sull'avito suo trono: il potere di superare coll'anima ogni terreno servaggio. Le bestie feroci fanno tremar l'uomo e lo fanno fuggire; ma nello stesso tempo le bestie feroci seguono il lor cieco istinto e il lor vile appetito, mentre non havvi il più lusinghevole oggetto pe' nostri sensi sotto del sole al quale non abbia l'uomo piena facoltà di contrastare. Questo dominio dell'uomo su tutta la natura fisica non gli fu solo permesso, ma comandato. Gesù Cristo venne a ristabilirlo sulla terra; epperciò i fedeli sono spesso chiamati *re* dalla scrittura. Re veramente son essi; l'anima loro è regina di lor passioni, di tutta la materiale natura.

DEGLI EFFETTI DEL PECCATO ORIGINALE.

Ad alcuni pare gratuito affatto il sistema del peccato originale; non possono essi comprendere come ne' nostri primogenitori tutti gli uomini fossero contenuti. Egli mi pare però questo chiaramente indicato dalla scrittura. Ivi infatti leggiamo ai protoparenti detto: *Crescite, multiplicamini, replete terram, subiicite eam, dominamini omnibus animantibus.* Ora son eglino questi comandi dati a ciascun individuo? È egli ogni uomo tenuto al coniugio, a posseder del terreno e a valersi degli animali? No certamente. Eppure l'interpretar, come alcuni, tali parole come semplici permissioni è un far violenza al testo.

Esse sono veri e proprii comandi. Ma come aggiustar la faccenda? Diciam dunque che sono veri e proprii comandi dati ad Adamo e ad Eva, ma non come ad individui, ma come a rappresentanti di tutto il genere umano. Tali erano infatti;

siccome della sua prole è rappresentante il padre di famiglia, e de' sudditi suoi lo è il monarca. Adamo era il padre di famiglia di tutti gli uomini, il monarca del futuro genere umano. Così nel primo granello di frumento si contennero tutte le spiche di frumento che furono e che saranno. Ed è da notarsi l'accorgimento del sacro storico, il quale ivi parla di Adamo ed Eva, ma non come ad individui, ma come a rappresentanti di tutto il genere umano. Non gli uomini punto: li chiama soltanto maschio e femmina, anzi prima di così chiamarli generalmente li appella entrambi col vocabolo universale di uomo: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum: masculum et foeminam creavit eos.* (V. 27.) Ecco l'uomo in genere, o per meglio dire il genere umano. Ed in vero, non solo Adamo ed Eva furono creati ad imagin di Dio, non solo ad essi fu detto: *Crescite*, ecc., ma a tutti i loro posteri. Dunque Adamo ed Eva in quel punto sosteneano la persona del genere umano. Dunque la pena ad essi intimata, se trasgressori del divino comando, lo fu a tutto il genere umano.

E si noti che il divin precetto (II, 16, 17) fu pure dato all'uomo in generale: *Tulit ergo Dominus Deus hominem* (15): il nome di Adamo non è nominato se non dopo.

DELLA SANTIFICAZIONE DELLA SOCIETÀ.

Il primo miracolo operato da Dio fu all'occasione di nozze: Dio con esso santificò le nozze e nelle nozze la società, imperciocchè di questa sono quelle la prima base. Ella è questa particolarità del vangelo da diligentemente notarsi. Il primo miracolo del Redentore è un miracolo di società, un miracolo destinato a santificar la società. Così l'amico degli uomini prova che in questo mondo egli viene per vieppiù stringere i vincoli sociali. Egli non santifica già una forma di società particolare ad esclusione di un'altra; santifica la società in generale, il fondamento di ogni qualunque società, giacchè niuna esiste, niuna può esistere senza del matrimonio.

Gesù Cristo santifica la società interna, senza di cui la società esterna è un bel nulla.

Le nozze di Cana in Galilea santificate da Cristo esprimono secondo la lettera le nozze terrene, cioè l'umana società; se-

condo lo spirito le nozze celesti, cioè la società degli uomini con Dio. L'amore è il fondamento di ogni società; l'amore degli uomini tra di loro, e principalmente il coniugale, è il fondamento della società terrena; l'amor dell'uomo con Dio, cioè la carità, è il fondamento della società celeste. Queste due società hanno la loro essenza nell'interiore, cioè nel cuore; siccome però son dell'uomo, il qual non solo è un ente morale, ma eziandio fisico, ne siegue che queste due società devono essere non meno esterne che interne. È necessario dunque il culto esterno, espressione della società dell'uomo con Dio; è necessario il governo civile esteriore, espressione della società dell'uomo con i suoi simili. Egli è per altra parte lieve ancora il dedurre da questo che queste due società non sono più che due nomi vuoti di senso, due larve di sostanza prive, se la loro esteriorità non ha il relativo interno corredo. Il linguaggio, facoltà sì nobil dell'uomo quando serve per esprimerne gli altri sensi, non diviene che un'inutilità, una stolidezza, se in vano suono ed armonia tutto il suo merito consiste, e vien da labbra proferto le quali mosse non siano da rilevanti sentimenti o pensieri. L'esteriore società è il linguaggio dell'interiore; linguaggio sublime, se esprime l'interior società; linguaggio stolto, se di questa è privo. Una religione apparente, delle apparenti repubbliche non sono dunque che inezie, che scene; e le inezie, le scene, mentre d'importantissime cose si tratta, sono pazzie. Tal religione però, tal repubblica non può durare, siccome le scene non durano, nè durano quelle insussistenti meteore, che tanto paiono, e son prive di ogni sostanza. *Praeterit figura huius mundi*, dice la Verità.

Or perchè questo? Il mondo passerebbe forse se la società civile e la religione fossero profondamente impresse nel cuor degli uomini? No certamente: il mondo perirà quando non vi sarà più fede nè religiosa nè politica sopra la terra: *Quando filius hominis venerit putasne inveniet fidem in terra?* Vale a dire quando i simboli civili e di religione non saran più che negli estrinseci segni. La morte infatti così degl'individui, come del genere umano e del mondo, non è che un effetto della corruzione originale.

La fede è il fondamento dell'amore: senza fede amore non può esistere. Il vero si ama allorchè si crede. La società si

religiosa che civile non è che un *amore espresso*: la società dunque non può esistere se non esiste la fede. V'hanno due sorta di fede correlative alle due sorta di società: fede politica e fede religiosa. L'una consiste nel credere a' dogmi politici, l'altra nel credere a' dogmi religiosi. Credendo in essi si amano, ed ecco l'amor degli uomini, ecco la carità, ecco in una parola le due società. In questo l'intima unione che tra queste due società intercede chiaramente apparisce. I dogmi politici sono ancor religiosi, e i dogmi religiosi sono ancora politici. I dogmi politici sono religiosi in quanto son consacrati dalla religione che li insegna, li consacra, lor dà una forza efficace di azione e immutabili li rende. I dogmi religiosi sono ancora politici in quanto tutto il genere umano, la società universale li attesta.

IL GALATEO ED IL CUORE.

Il Galateo non è che un codice d'impostura; la civiltà, la buona creanza non è che un'ipocrisia se non è accompagnata dal cuore. La civiltà non è che l'espressione del rispetto mutuo che gli uomini si devon tra di loro; il rispetto non è che il culto dell'amore: non può esser vero rispetto senza amore, siccome non può esser vero amore senza rispetto.

La religione ha ancora il suo Galateo, la sua civiltà, che fa una parte del suo culto esterno, e che non è che un'ipocrisia se col culto interiore non è congiunta.

I PREDICATORI NON DEBBONO DARE AL CONSESSO DEI FEDELI CHE GLI ASCOLTA ALTRO TITOLO CHE DI CRISTIANI.

Io non posso soffrire l'uso comune dei nostri predicatori in Italia di dare al consesso dei fedeli che gli ascolta i profani titoli di *riveriti uditori*, *gentili ascoltatori*, *signori* e simili, che sanno piuttosto il tuono delle mondane conversazioni o delle profane assemblee che della cattedra evangelica.

Non così c'insegnarono gli apostoli e i padri, i quali non altro che i nomi di *carissimi in Gesù Cristo*, di *fratelli* adoperarono.

Certamente, se nel tribunale di penitenza è il sacerdote vicario di Dio stesso e dà l'assoluzion come giudice, onde nel simbolo della confessione è chiamato *padre*, e i penitenti sono suoi figli, il medesimo sul pulpito è il legato, il ministro, il dispensatore dei divini misteri, e tutto il meno che può fare è di chiamare i fedeli suoi fratelli. Il porre in voga altri titoli è un derogare alla santità delle cattedre e dei templi, e arrecare in essi gli usi del mondo; il chiamar i fedeli *signori* è come un escluderne il volgo e indirizzar la parola a quelli che il mondo tiene per tali; quindi è che coloro i quali di tal motto si valgono riguardo ai colti e signorili uditorii, cangiano stile poi quando predicano in una povera parrocchia o in un santuario di campagna.

Veramente farebbe ridere che riguardo a povera e rozza gente il titolo si adoperasse di *signori*; ma non dimostra ciò appunto che un tal titolo è affatto profano, che sa gli usi del secolo e che deve essere sbandito dal pergamo della chiesa? Nel tempio tutti i cristiani sono uguali; tutti ci vanno pel fine di assistere ai divini misteri e di cibarsi col pane di vita della celeste parola, onde apprendere le verità della religione e i loro doveri. Il sacro oratore parla a tutti egualmente, non meno al grande e al principe di quello che all'ultimo della plebe, imperciocchè egli spone gli obblighi grandi e generali della moral evangelica, i dogmi della fede necessari a sapersi, e comuni pertanto a ogni qualunque cristiano. Ogni altro discorso dee essere a lui straniero. Il suo discorso non si dee riferire al nobile, al magistrato, al principe, ma al cristiano. Ecco pertanto come un'uguaglianza evangelica è necessaria ad osservarsi.

Si dirà che poco rilevano i vocaboli. Io rispondo che tutto rileva sulla cattedra di verità, e che una espressione medesima mal-sonante ne dee venire sbandita. È certamente non un'inezia quella che gli apostoli e i padri costantemente osservarono. Se ben si osserva del resto il modo con cui il ministro evangelico appella i fedeli, non è tanto poco significante, come taluni si credono; anzi per esso dee esprimersi la relazione che passa tra chi dice e chi ascolta. Un ministro evangelico che chiami i fedeli *signori* suona un assurdo, un motto, uno stile tutto mondano; se gli appella *uditori*, *ascoltatori*, non dice abbastanza. Il fedele che presta orecchio alla parola di Dio non è

un semplice uditore come i membri di un'accademia che odono un qualche discorso; egli ci assiste per obbligo, non per beneplacito; egli ci ode non concetti piacevoli o amusanti scoperte, ma eterne verità, da cui dipende tutta la sua salute (1). La parola che gli si porge è il *testamento* del Redentore, che lasciò a' suoi figli morendo. Quegli che la loro espone non è un semplice uomo legato con essi da vincoli di convenienza, di forense società, di amicizia; egli è un di loro fratello, un cristiano, e un cristiano assegnato da Gesù Cristo per presiedere alla direzion delle anime loro, dividere loro il pane di vita, e con cui perciò sono stretti da legami di carità, di fratellanza e di ubbidienza evangelica.

Il predicatore che pertanto li appella *fratelli miei* esprime con una sola parola tutti questi vincoli, e manda al cuore un suono pieno di carità e di dolcezza. Un tal vocabolo sparge di un carattere di popolarità e di soavità evangelica le lettere degli apostoli e dei padri: e per convincersene si tolga, e si pongano invece i pomposi e signorili tuoni moderni, e si vedrà che quei divini eloquii, quei modelli di cristiana eloquenza scapitan moltissimo. Il predicatore è spesse volte costretto a prendere un tuono severo per iscuotere il peccatore indurato; ma, così facendo, egli non deve mai tralasciare di spirar carità e dolcezza, e gli stessi suoi rimproveri e gl'impeti di una concitata eloquenza devono portar il marchio della carità. Non è un giudice, un principe, la cui ira è annunzio di morte, ma un padre, una madre che minaccia di colpire, ma non colpisce, e nel volto di cui traspira quell'amore cui la bocca par che voglia smentire.

Molti dei nostri oratori prendono un'enfasi talvolta, se si vuole, eloquente, ma non da apostolo e da ministro del vangelo. Leggasi san Giovanni Grisostomo, e si vedrà qual debba essere il genere di eloquenza con cui il sacro pastore dee confutare i nemici della religione e far tremare i peccatori. Un tale tuono di moderna coltura si fa vedere persino ne' loro discorsi, che per altra parte son capi d'opera. Io oso però asserirlo, che cotali pretesi perfezionamenti dell'arte sacra orato-

(1) È una cosa strana il sentire che nella confessione della messa, nell'accomandarsi alle loro preghiere, nelle preci, negli uffizi divini il ministro di Dio chiama gli uditori *fratelli*, e solo sulla cattedra di verità questo nome egli tace. Non è questa una forte dissonanza?

ria non sono che corruzione di un cattivo gusto in quest'arte, quantunque possano esser d'altra parte laudevoli nell'eloquenza forense e profana. L'eloquenza sacra fa un'arte a parte, che non ha modello fuori della chiesa, nemmeno negli ennici oratori: essa ha perciò le sue regole particolari; i suoi classici sono i profeti, gli apostoli e i padri, e sopratutto tra di questi Isaia, san Paolo e san Giovanni Grisostomo; essa ha le bellezze a sè proprie, e quello che altrove può esserne una non è ben sovente in essa che una deformità. Tutte le sue parti debbono esser consuone insieme, e chi tratta alcune osservanze d'inezie non la conosce. Gli stessi gentili aveano una ben diversa idea della loro stessa eloquenza, e Demostene, il più grande dei loro oratori, perorando la causa della sua patria a' suoi cittadini, non gli chiamava che col nome di *Ateniesi*, nome che in quelle eccellenti aringhe fa effetto sul medesimo leggitore, e che ben più grande dovea produrlo quando usciva dalla voce stessa del greco oratore, e rappellava agli animi repubblicani che l'ascoltavano tutta la grandezza e l'importanza della loro causa nel nome solo dell'augusta lor patria.

E noi di qual patria siamo? Qual è la nostra religione? Qual è il nostro paese? San Paolo diceva pure a' suoi tempi che non v'era differenza tra l'ennico e il pubblicano, tra 'l Giudeo ed il Greco; così dobbiam noi dire ai nostri. Qual è dunque il nome che ci conviene? Gesù Cristo non è egli quegli in cui tutti siam fatti salvi, ed in cui coll'apostolo amarci e gloriarci dobbiamo? Perchè dunque il ministro evangelico non fa risuonare dalla cattedra di verità in esponendo ai fedeli la dottrina di Gesù Cristo il nome augusto di *cristiani*, il nome cioè che è il solo che veramente ne spetti, il nome che ci ricorda tutto il nostro Dio, il Crocifisso, la nostra salute, la nostra religione?

DE' LIBRI DELLA CHIESA.

Io dividerei in tre generi i libri che regnano in una perfetta società. La chiesa è una società perfetta, e mi pare nei suoi annali di trovare questi tre generi assai bene distinti.

1° Genere, che io chiamerò *di letteratura pura*. Ad esso si possono riferire gli scritti non istorici degli apostoli, come le

loro epistole e l'Apocalisse. Non già che questi scritti siano di *letteratura* come s'intende questa voce comunemente, ma voglio dire che essi sono più una serie di massime, di sentimenti scuciti e dati all'uopo di quello che un'orazione continua. Pertanto si possono riferire all'età prima di una società.

2° Genere, che io chiamerò *misto*. Ad esso si possono riferire gli scritti dei santi padri nella massima parte, scritti tutti pieni di dottrina, ma esposti per lo più non in modo scientifico, ma oratorio ed eloquente, atto non meno a convincere che a persuadere. I primi assai celebri che trattassero nella chiesa un tal genere furono Origene e Tertulliano; l'ultimo, san Bernardo.

3° Genere, che appellerò *delle scienze*. Ad esso si riferiscono gli scritti degli scolastici.

Dopo di essersi in tal guisa questi tre generi succeduti a vicenda, di nuovo or l'uno or l'altro regnarono, e spesso tutti insieme.

In questo la chiesa camminò come l'umana società, società anch'essa umana per questa parte, come quella che è composta di uomini, e che per tali rispetti il suo governatore Cristo lascia camminar come umana, acciocchè lampeggi ancor più dall'altro lato come divina. Nulladimeno, siccome anche in tutto ciò che vi ha di umano nella chiesa traluce pur sempre la divinità, così anche nel regno letterario di essa questa singolarità si ravvisa. Laddove infatti il regno della *letteratura pura* presso l'umana società è il men utile, il più frivolo, nella chiesa fu il divino, il linguaggio della divinità. La *letteratura mista* non fu così perfetta, ma molto più del *regno scientifico*: quanto infatti non sono da preferirsi i padri agli scolastici! Ora l'umana letteraria società cammina all'opposto.

Ma era affatto congruo che la divina camminasse in tal guisa per far vedere la mano di Dio in essi operante, ed umiliare gli *scienziati* del mondo a fronte degli scritti apostolici.

LA SOCIETÀ UNIVERSALE È IMMUTABILE.

Gli uomini sono mutabili. Le società particolari pertanto sono anch'esse mutabili.

La società universale è immutabile; dunque non è umana.

Il far progressi è segno d'imperfezione, di mutabilità, giacchè l'ente perfetto in sua natura, se vuol far dei progressi, cade in disordini.

Dunque la società universale è al suo grado competente di perfezione, e non può far progressi.

Le società peculiari sono imperfette, onde possono far progressi. Giunte però alla possibile competente perfezione, devono stare e riposarsi.

Ciò però è loro impossibile perchè sono di natura mutabili.

Dunque tali società devono aver necessariamente una decadenza e un fine.

Dunque le società peculiari non possono esser perpetue. Perpetua è solo l'universal società.

Così la chiesa universale è immutabil perpetua; le chiese particolari sono mutabili e soggette a mancare, e come le società particolari nascono e muoiono a vicenda.

Le lingue, che sono l'espressione delle società, ne sieguono affatto la natura; con esse nascono, crescono, muoiono, siccome la conchiglia della lumaca ne accompagna comparativamente la vita.

Siccome vi son due sorta di società, una universale, le altre particolari, quella una, immutabile, perpetua, queste moltiplici, variabili e soggette a finire, così vi son due sorta di linguaggi che corrispondono ai due generi di società e ne vestono la relativa natura.

La società universale può considerarsi o come *materiale* o come *spirituale*. Come materiale non è che l'aggregato confuso e indigesto di tutte le peculiari società. Come spirituale è un'unanime e concorda ragione che sotto i varii instituti, usi, le diverse constituzioni delle peculiari società è in se stessa la medesima, e invece di esser formata dalle peculiari società essa le forma.

Così il linguaggio universale può considerarsi pure come *materiale* o come *spirituale*. Come materiale non è che un indigesto e confuso complesso di tutti i linguaggi peculiari insieme. Come spirituale è un'unanime e concorde ragione che in tutti i linguaggi nella diversità delle lor forme è celata.

La società e il linguaggio universale sono in una parola la quintessenza delle peculiari società e de' peculiari linguaggi.

VogliONSi agevolmente distinguere? Tutto ciò che havvi d'uni-

forme, d'immutabile, di perpetuo in tutti i governi e in tutte le lingue, questo forma la società e il linguaggio universale. È per via di questa società e lingua universale che tutti gl'idiomi e le società particolari hanno insieme qualche analogia, si rassomigliano. Tutte infatti le peculiari società hanno un governo, delle leggi, un poter civile, un qualche culto religioso, ecc., siccome tutti i linguaggi hanno de' vocaboli per esprimere tali idee, e tutti hanno de' nomi, de' verbi, ecc.

Il linguaggio è l'espressione della società. Il vocabolo di linguaggio inteso però largamente è o *muto*, cioè *visivo*, che si para agli occhi per mezzo d'*immagini*, e che si può anche appellar *pratico* perchè consiste in istituzioni sensibili dirette a far *agire* e *patir* l'uomo; ovvero *uditivo*, parlante, che entra per l'orecchio per mezzo di *parole;* e questo linguaggio più propriamente si dovrebbe solo chiamar *lingua* per ispecificarlo e distinguerlo dall'altro.

Ogni società, si la particolare che l'universale, possiede queste due sorta di linguaggi ed è *espressa* da essi. Pertanto noi, mentre facciam parola della società, non parliamo in sostanza poi d'altro che del suo linguaggio.

Che cos'è la società in se stessa, se non « l'unione degli individui « umani sotto certe forme d'una ragione? » *Unione;* ecco il genere che appartiene eziandio ai congressi de' bruti, i quali congressi non si possono però propriamente appellar società. *Sotto certe forme d'una ragione;* ecco la differenza di quella definizione che comprende ogni aggregato di enti ragionevoli. Pertanto non solo le unioni degli uomini si dicon società, ma eziandio quelle di tutte le altre intelligenze, degli angeli, per esempio. Anzi una sola è la società universale di tutte le intelligenze insieme, ecc.; ma di ciò si dirà fra poco.

Nella ragione consiste dunque l'essenza di una società (1).

Il linguaggio sì *pratico* che *parlante* è l'espressione della ragione, epperciò della società.

Due sorta di ragioni vi sono. L'*individuale* e l'*universale*. L'*individuale* è quella che ha ciascun uomo in sè considerata come isolata; perciò ha verità ed errori. L'*universale* non è che un complesso delle individuali relativamente alle loro verità, e non

(1) Perciò un aggregato casuale di uomini che si radunano a far qualche cosa per qualche impulso naturale, per esempio, non si chiama società.

agli errori. E tal discernimento si fa per un influsso della Provvidenza divina, come l'ho osservato altrove.

La ragion individuale non è dunque che la ragione umana isolata in ciascun individuo. — La ragioue universale non è che la ragione di ciascun uomo unita con quella di tutti gli altri.

Queste due ragioni hanno il loro proprio linguaggio sì muto che parlante.

La società non è che la ragione; la ragione non è da noi conosciuta che per mezzo del linguaggio. Investighiam dunque il linguaggio, e troverem la ragione e la società.

Il linguaggio sì pratico che parlante si può dividere in due parti: l'uno è immutabile, perpetuo, lo stesso in tutti tempi e in tutti i luoghi. Questo è il *linguaggio universale*, l'espressione della *ragione universale*, della *società universale*. Tali, per esempio, sono riguardo al linguaggio pratico molte instituzioni sì civili che religiose, le quali esprimono molte verità fondamentali circa il governo e la religione, le quali verità si trovano appo tutti i popoli della terra. Relativamente al linguaggio parlante tali sono i vocaboli con cui le verità già espresse dal linguaggio pratico di nuovo si esprimono; tale pure l'essenza di ogni linguaggio.

L'altro è variabile, ha fine, cambia secondo i tempi, i luoghi e altre circostanze. Questo è il *linguaggio particolare*, l'espressione della *ragione individuale*, della *particolar società*.

Il linguaggio universale è il legame che unisce tutti gli uomini insieme, e costituisce tra di essi e tutte le loro peculiari società una rassomiglianza. Desso è il genere; epperciò con profonda filosofia gli uomini tutti come collegati insieme da tal linguaggio assumono il nome di *genere umano*.

Il linguaggio particolare è il segno che disunisce tutti gli uomini e gli divide in particolari società, e tra di queste stabilisce dissomiglianze. Desso è la differenza.

Si dee osservare come il linguaggio *pratico* è l'immediata espressione della ragione, e il *parlante* è mediata espression della ragione, e immediata dello stesso linguaggio pratico. Infatti l'uomo *agisce* prima di parlare; e l'uom sociale non dice la parola *Dio* se non dopo aver veduto qualche segno artificiale sensibile che glielo indichi.

La ragione *universale* non è che l'aggregato di tutte le verità della individuale; la ragion *particolare* non è che l'aggregato di tutti gli errori della medesima. Parrà strana questa parola

tutti; e taluno dirà che anche nella ragione individuale si trovano delle verità. Io non lo niego che se ne possan trovare; ma dico che tali verità sono il frutto della ragione universale, e che tanto maggiori verità possiede e meglio le possiede la ragione individuale quanto più si conforma all'universale, e se si conforma affatto è scevra di ogni errore. Una ragione di qualche uomo che non prendesse niente affatto norma dalla universale si spoglierebbe di tutte le verità e prenderebbe tutti gli errori; e questo complesso di niente (giacchè l'errore è niente) è quello che si chiama *scetticismo assoluto*, ma che è impossibile fuor che in un pazzo appena.

Quando diciamo che la ragione umana individuale ha errori, non vogliam dire che siano gli errori un che di positivo; vogliam dire che la ragione umana individuale può cadere in errore, e anzi ci dee cadere isolata, perchè è di tal natura che solo accompagnata ne può andare esente. Ma vi sono due sorta di *proclività all'errore: proclività naturale*, qual era quella che era inerente all'umana ragione anche nello stato d'innocenza. Imperciocchè avendo Dio creato l'uomo per la società e per l'universal società, fece la di lui ragione in guisa che solo unita con quella di tutti gli uomini fosse infallibile. Ma una tal proclività derivava solo da natural impotenza e non da alcun disordine; laonde, posta la ragione colle altre in società senza nessuna sua violenza, anzi con suo piacere si univa ad esse e prendeva da tutte norma. Era perciò il difetto di tal ragione una pura *ignorantia privationis*, come dicono gli scolastici. L'altra proclività io chiamo *di corruzione*, ed è quella che è stata arrecata all'umana ragione dal peccato originale. È un'*ignorantia* non solo *privationis*, ma eziandio *malae dispositionis*, come dicono gli scolastici. Questa mala disposizione è un orgoglio alla ragione inerente, per cui essa, non ostante che conosca la sua insufficienza, anzi nullità come individuale, nulladimeno le è ripugnante il doversi piegare a seguire la norma delle altre, e se ciò fa lo fa con violenza. Per castigare una tal corruzione Dio rivelò all'uomo i misteri, que' misteri che l'uomo innocente avrebbe senza difficoltà creduto.

La ragion *particolare* va distinta dall'*individuale*. L'individuale è quella di un individuo isolato; la particolare quella di una peculiar società. La peculiare è perciò meno erronea dell'individuale, perchè all'universale in cui siede la verità più si avvi-

cina; non pertanto è scevra d'errore. Un governo la di cui peculiare ragione fosse l'universale sarebbe perfetto. Per ritornare a quello che dicevamo sul bel principio, ogni peculiar società sarà tanto più perfetta quanto più sarà durabile; tanto più sarà durabile quanto meno mutabile; tanto meno mutabile quanto più conforme all'universal società. Questo pertanto si deve dai legislatori e dai governi avere di mira.

Nulladimeno nello stato della natura corrotta è impossibile l'ottener questo perfettamente. Perciò, checchè si faccia, un popolo, una società peculiare tende incessantemente a mutar faccia. Giunta perciò alla sua perfezione, comincia a decadere. Ma non si può prolungare la sua esistenza, valendosi del suo stesso decadimento per farla ritornare a miglior forma? Questo nol posson fare gli uomini; imperciocchè, come dice il Macchiavelli, un popol corrotto non può ripigliare la perfezion primitiva; ma lo fa bene spesso la provvidenza di Dio, valendosi degli stessi estremi disordini di una nazione che le minaccian morte per risuscitarla. Tal è la speranza del Bonald e di tutti i buoni riguardo alla Francia di questi tempi.

Non posso, avendo nominato il Machiavelli, tralasciar d'osservare che la sua proposizione, che per *torre i disordini di una nazione bisogna rimenarla verso il suo principio*, è vera, se per *principio* s'intende la forma legittima e fondamentale del governo ed il suo perfezionamento. Ma molti politici prendono per *principio* l'infanzia d'una nazione, ed allora quella proposizione è falsa. Sia un esempio. La chiesa cattolica è in parte divina, una, immutabile; in parte umana, variabile, ecc. Come divina non ha nè infanzia, nè virilità, nè vecchiaia, ma nacque gigante; perciò non ha d'uopo di riforma. Ma come umana può anche considerarsi sotto due aspetti: come *umana* semplicemente riguardo al venir sottoposta a mutazioni umane, ovvero relativamente a quelle parti che, essendo affatto umane, debbono variare cogli uomini. Pertanto io dico che, come umana, nel primo senso per riformare la chiesa in molte cose certamente trarre si deve verso il suo principio. Imperciocchè ad essa, come umana, in tal guisa venendo per permissione della Provvidenza divina sottoposte molte cose che vorrebbono non umanamente esser trattate, cioè non mutarsi mai, quali sono molti punti che spettano alla purità della disciplina, essendo tali immutabili, e dovendo perciò rimanere sempre gli stessi, pertanto, ove

si corrompano, fa d'uopo, onde ridurre la chiesa a buono stato, rimenarla a quell'età fortunata in cui, per la santità degli ecclesiastici, non tanto la divina cioè la conservatrice de' dogmi, quanto l'umana cioè il soggetto della disciplina erano affatto sane ed incorrotte. Ma, secondo poi che la chiesa è umana nel secondo senso, la proposizione del fiorentin Segretario è una massima sediziosa tendente ad abolire affatto ogni chiesa sotto il pretesto di riformarne que' punti di disciplina i quali, pel suo benessere, si vogliono a' tempi, a' luoghi ed alle varie circostanze acconciare. Così chi volesse presentemente il romano pontefice destituito d'ogni temporaria potenza (siccome che parea volesse il Machiavelli) ovveramente ridotti i fedeli a quella comunità di vitto e di sostanze, la di cui bella veramente pittura leggiamo negli atti apostolici, costui vorrebbe un impossibile, e, per non supporlo dicervellato, sarebbe d'uopo riputarlo celante non troppo retta intenzione.

Tornando al nostro soggetto, non si deve omettere il dire che tutta la mutabilità delle nazioni o l'immutabilità loro consiste in quella del doppio loro linguaggio, sì *muto* che *parlato*. Per render dunque quanto il più è fattibile una particolar società immutabile fa d'uopo applicarsi al mantenimento puro del suo linguaggio ed a non lasciarlo svisar, nè cangiare. Ecco la ragione per cui altre fiate in un luogo, parlando degl'ingegni particolari, dicemmo come sono perniciosi generalmente alla società, perchè anelano alle instituzioni religiose e civili, cioè il linguaggio *muto-pratico*, immutare. Il che fan pure riguardo allo stesso linguaggio *parlato*, la necessità dell'immutabilità e della purità del quale ho pure altrove osservata.

E da questo si ricavi una conclusione non disutile in altri casi: cioè quanto si mostrin leggeri coloro i quali reputano lieve cosa ad un popolo il cambiar di governo e di padrone, dicendo che niente al benesser loro fa questo, anzi è bene spesso di lor vantaggio; e pertanto tacciano costoro d'ingiuste le guerre che un principe muove per difendere i suoi stati da un usurpatore. Quanto sia importante tutto al contrario, epperciò lecite cotali guerre, si ricava dal detto: cioè ch'è sempre dannoso al benessere di un popolo il mutar forme, cioè il suo linguaggio. Ora qual più potente causa di cambiamento del linguaggio, sì muto che parlato, del cangiamento di governo?

Si osservi però che noi intendiam dir soltanto che le muta-

zioni sono dannose ad un popolo quando è già giunto allo stato di perfezione ad esso possibile.

Nulladimeno, perchè questa clausola sediziosa non paia, osserverò ancora: 1° che gli uomini non posson essere competenti giudici di tal perfezione od imperfezione di un governo, ma solo Dio; 2° che pertanto non lice ad alcuno l'immutare il linguaggio sì muto che parlato di una nazione, se non a Dio. Dio è infatti la sola podestà e quegli da cui viene ogni podestà. E, quantunque gli uomini a cui data è in mano tal podestà debbano, quando l'utilità e necessità di un cambiamento è chiara e reale, farlo e legittimamente lo facciano, nulladimeno fa d'uopo che si guardin bene dall'abusarne. Direi anzi che non ci debbon metter mano se non allorquando l'occhio loro sagace vede che tutte le cose sono disposte a tal uopo e niente ripugna; che, se ripugnano, si corre rischio, per fare un gran bene, di cadere in un grandissimo male, siccome non una volta sola l'esperienza ha mostrato. Quindi è che la provvidenza di Dio è la miglior operatrice di tali mutamenti, come quella che sola può dar l'essere alle cose, laddove gli uomini per lo più, volendo cambiare, non fan che distruggere. I reggenti dei popoli devono ubbidire a questa sovrana reggitrice della società e solo agir dietro alle sue disposizioni, e non por mano a niente di arduo per se medesimo senza che da essa prima additato non gliel venga, ed accennata, per eseguirlo, la strada. Un occhio amante della vera sapienza, quantunque sul trono, può veder tali cose; e la provvidenza di Dio, espressa dallo stato d'una nazione, penetra sino a lui non ostante la folta caligin di che il nemico d'ogni ordine pur troppo lo circonda.

Se alcuno mi chiedesse in che consiste quell'universale ragione che abbiam detto venir espressa dall'universale società che investe, se in tutto il genere umano od in parte, se nei governi o ne' popoli, io gli risponderei: tal ragione consiste in tutto il genere umano collegato insieme in alcuni punti di pensare, come, per esempio, nell'ammetter certe verità fondamentali della religione, della morale, della politica; e tutta peculiare società d'uomini che si allontana da questi punti fa da esso scisma, ed è dall'universal consenso nell'attestar il contrario, il contrario facendo, confutata. E tal consenso non solo è di tutti i luoghi, ma di tutti i tempi, dal principio del mondo sino ad ora, e sino al suo termine; laonde, quantunque in certe

epoche della storia vi siano nell'universal società certi scismi un po' vasti, e ve ne siano alcuni tuttodì, nulladimeno la parte che riman sempre ad attestar il contrario, foss'anche in tali incontri la minore (il che non è però e si può colla storia alla mano provare), avendo per sè il consenso generale di tutti i tempi, basta a gettare in contrario ogni autorità che potesse far quella. Senzachè l'immutabilità e la conformità col cuor non guasto e colla non guasta ragione dell'uomo sono le note dell'universale legittima società, della vera chiesa di essa, per così dire; invecechè la mutabilità, marchio d'errore infallibile, e l'opposizione coi principii retti della ragione e coscienza umana sono i caratteri della scismatica società.

Si vede come tra la società e la chiesa regna una sorprendente e vasta armonia, chi la volesse indagare. Tocchiamone alcuni punti.

Lo stesso che abbiam detto dell'universal società deve dirsi della vera chiesa; o, per meglio dire, quello che di questa pronunziamo lo dobbiamo ancora di quella. La vera chiesa è cattolica, cioè universale; così la vera società. La vera chiesa è composta di tutti i *fedeli*, cioè di tutti quelli che han ricevuto il battesimo, e non si sono da essa per iscisma od eresia separati. Così la vera società ha per membra tutti gli *uomini*, cioè tutti quelli che han ricevuta qualche coltura sociale e non si sono dalla società nè per misantropico umore, nè per errore separati. L'educazione morale è il *battesimo* della società, cioè dell'uom morale, siccome l'educazione fisica è il *battesimo* dell'uom fisico. L'umore di *misantropia*, per cui alcuni sfuggono la società, è lo *scisma sociale;* gli errori *anti-sociali* di alcuni ne sono le eresie. *Uomini* io appello propriamente quelli tra il complesso di tutti che sono sociabili; imperciocchè un uomo fuori della società non è propriamente più *uomo*.

Quantunque tutti i fedeli siano membri della chiesa, nulladimeno il governo di essi è dato ad alcuni, cioè i vescovi, i quali hanno una mission divina che a vicenda trasmettonsi. Così la vera società non ha per governatori tutti i suoi membri, ma solo alcuni di essi che hanno una missione divina che dannosi a vicenda. Ecco il perchè san Paolo diceva che *omnis potestas a Deo est*. Coloro che vorrebbono i governi democratici sono come quegli eretici i quali vorrebbono *democratica* la chiesa; sono anch'essi eretici della società; sono i protestanti della me-

desima. Coloro che dicono che la *potestà sociale* vien dagli uomini sono come coloro che negano venir la potestà episcopale data da Dio. Coloro i quali si ribellano, usurpano il potere, vogliono cangiar la forma di un governo, sono come gli eretici i quali vogliono immutare la chiesa. La missione di costoro non può essere ordinaria; mostrino dunque i segni di una straordinaria.

I vescovi della vera chiesa hanno soli la facoltà di ordinar preti ad essi subordinati, e come ministri di essi. Così i soli sovrani della società hanno la facoltà di elegger ministri, magistrati, ambasciadori, ecc. Onde san Paolo diceva che non solo si deve esser soggetti ai principi, ma eziandio ai loro ministri, come da essi ordinati.

I vescovi sono ministri di Dio come autor della grazia; i preti ministri dei vescovi. I principi son ministri di Dio come autor della natura; i *nobili* (prendo questo termine nel suo nativo significato) sono ministri de' principi.

Il regno della natura fu stabilito da Dio al principio del mondo: da esso pertanto trae origine la missione della società. La storia della società ne è la prova. Il regno della grazia fu stabilito da Dio alla metà de' secoli: da esso trae origine la missione della grazia, cioè l'ecclesiastica. La storia della chiesa ne è la prova. Il sacrificio in cui da' vescovi e dai preti è consacrato il corpo di Cristo è la grande azion della chiesa: l'azion della società è l'emanazion delle leggi, ecc.

L'improbità de' vescovi e preti non gli fa uscir della chiesa, e tampoco lor toglie la potestà dell'ordine sacro: così l'improbità de' sovrani e de' ministri non gli fa uscir della società, e tampoco lor toglie la facoltà dell'*ordin civile*, cioè di governare.

Pertanto Vicleffo, che fu un eretico nella chiesa della religione sopra un tal punto, lo fu eziandio in quella della società. Infatti è tale l'intima unione ed armonia che passa tra l'una e l'altra, che i nemici dell'una devono di necessità anche esserlo dell'altra. Ecco il perchè tutti i ribelli furono uomini irreligiosi, fanatici, se non empii ed atei; ecco il perchè tutti gli eretici furono più o meno avversi ancora alla società, come si può vedere riandando la storia; ecco il perchè tutti gli errori morali di qualunque sorta siano sono avversi sì alla società che alla religione, e non possono esserlo ad una senza esserlo ancora all'altra; ecco il perchè finalmente la terribil congiura dei *pseudo-*

filosofi dei nostri tempi si diresse non meno contro l'altare che contro il trono.

Ecco il perchè eziandio la vera società non potè mai esser bene in pace colle false religioni; perchè tanto queste avevano solo della natura della religione quanto avean di buono, e questo era poco. Ecco il perchè la vera religione, cioè la cattolica, è la sola vera, cioè la sola amica della vera società. Il governo naturale della società è la monarchia. Ecco il perchè la religione cattolica, quantunque combaci con ogni governo, nulladimeno combacia più colla monarchia, come l'avea già osservato Montesquieu; ecco il perchè, come l'osserva il Bonald, tutti i governi degli ennici erano imperfettissimi e storti, e solo eran migliori quelli che essendo d'instituzione antichissima e quasi coeva ai tempi subito dopo il diluvio aveano attinti dalla tradizione patriarcale puri i fonti della natural società; tali, per esempio, l'egiziana, la chinese, la babilonese, l'assira, ecc.

Le note principali della chiesa sono la perpetuità, l'unità e l'immutabilità; ora queste note appartengono ottimamente alla società universale.

La chiesa ha la podestà di legare e di sciogliere datagli da Gesù Cristo; per essa la facoltà di scomunicare. Così la vera società ha anch'essa in mano la facoltà di legare e di sciogliere co' suoi giudizi, e di scomunicare i malvagi, gittandoli cioè fuori del suo seno.

La chiesa col battesimo crea de' *fedeli;* la società coll'educazione morale crea de' *cittadini.* Nullo vero fedele se non è vero cittadino; nullo vero cittadino se non è vero fedele. Ecco in qual guisa la chiesa e la società siano indivisibilmente congiunte.

Quest'unione della chiesa colla società risulta dall'unione della religione e della società. L'unione della religione e della società risulta dalla natura. Sono entrambe necessarie perchè sono entrambe *naturali;* epperciò sono indivisibili. La natura infatti è come la coscienza dell'anima che unisce in un punto solo per mezzo dell'unità sintetica tutto ciò che in essa si trova. Così la natura generale, ossia l'autor della natura per mezzo di sintetica unione fa un punto solo di tutti i bisogni che risultano da quella peculiar natura che diede all'uomo. Questo paragone tra l'anima umana e il mondo esteriore morale non paia strano ad alcuno, imperciocchè il Creatore, il Verbo increato unì tutto

il creato, tutte le parti dell'universale natura per mezzo di una ammirabile *armonia*. Quest'armonia regna principalmente pel mezzo dell'analogia tra i varii *regni* della natura. Che più? Lo stesso autor della grazia vuole aggiustare il regno della grazia e fa regnare tra esso e quello della natura un'ammirabile armonia.

Non è dunque meraviglia se tra i varii regni dell'universal natura regni armonia. Chi dice *armonia* dice *analogia*. È dunque affatto congruo che tra il regno interiore dell'anima umana e l'esteriore delle moralità (società e religione) passi analogia non piccola. Quest'analogia poi si ravvisa principalmente nell'*Unità*. Tutto infatti il mondo interiore, come l'esterior dell'uomo è *uno*. L'anima umana è una, la società è una, una è la religione. Nè meraviglia. Dio è uno; non potè dunque non comunicare alle creature intelligenti, che creò a *sua immagine e somiglianza* e in cui immise il *soffio di vita*, questo carattere dell'unità in esse e in tutte le loro relazioni. Ora le relazioni dell'uom sono tre: Dell'uomo con Dio; dell'uomo coll'uomo; dell'uomo colla natura materiale. Che l'unità sia nelle due prime relazioni non fa bisogno di spiegarlo. Riguardo alla naturale materiale non potè Dio metter l'unità in essa come cosa che in quanto materiale era incapace per natura di unità *assoluta e semplice;* e in quanto scevra d'intelligenza incapace d'unità *d'aggregato, sintetica*. Ma Dio stabilì bensì l'unità sintetica nella relazione tra l'uomo e questa material natura.

L'uomo infatti in quanto *intende* la natura materiale, l'intende sotto la sintetica unità ad esso inerente. Le stesse pure immagini in quanto pensate importano codesta unità, come l'ha dimostrata Kant. Da ciò hanno origine le idee dell'*ordine* anche tra le stesse parti della materia, ecc., ecc., come pure la mania che ha l'uomo di ridur tutto a sistemi. Che infatti sono le scienze se non sistemi? È all'uomo impossibile il *sapere* altrimenti che per sistema.

Desso è uno spirito, e uno spirito intelligente: ora allo spirito come esistente conviene l'unità assoluta e reale; e se lo spirito è intelligente, deriva dall'unità semplice nomenale della sua sostanza, l'unità sintetica fenomenica della sua intelligenza, vale a dire del suo modo d'intendere.

La religione e la società sono naturali: sono due bisogni dell'uomo posti in esso dalla natura. L'uomo peccò, la colpa

contaminò la natura umana. La corruzione di questa si estese a tutte le sue relazioni. Società, religione, tutto fu corrotto. Fu corrotta la stessa relazione dell'uomo colla material natura, in quanto l'uomo perdette in parte se non tutto quel dominio che dato gli avea Dio sulla natura con quelle parole: *replete terram, et subiicite eam, et dominamini piscibus*, ecc., e lo perdette col non poterla tutta abitare, *replete;* col non poterne assoggettare tutti gli animali, di cui molti ha nemici, *dominamini;* finalmente coll'essere da essa e dalle sue lusinghe soggiogato, invece di soggiogarla, *subiicite*. E di questo misero assoggettamento si ha un chiaro esempio ne' filosofi de' nostri tempi, i quali trasandano lo studio della filosofia verace e della religione per darsi alla matematica e alla fisica.

Tal soggezione inoltre traluce nell'essere obbligato l'uomo a valersi della natura fisica per cibarsi, vestirsi, ricoverarsi, ecc., e negargli questa molte volte i suoi bisogni.

La società e la religione corrotte aveano perduta la lor natura, perciò l'unità: erano divise. Pertanto negli antichi governi, massime in quelli che non furono instituiti se non dappoichè l'original traduzione erasi smarrita grandemente, come quelli d'Atene, di Tebe, di Sparta, di Roma, ecc., soffrivano nella lor unione coi governi terribili contraddizioni. La religione era a' governi necessaria; ma i governi essendo corrotti non potea loro adattarsi una religione pura, perciò la religione per venir adattata ad essi veniva da' legislatori sformata. Ecco la causa, io credo, se non del politeismo, di molti assurdi delle enniche religioni.

Gesù Cristo venne a ristabilir la pura religione. Ecco come per conseguenza venne ancora a ristabilir la vera società. Ecco il perchè il governo natural veramente, la monarchia, è il più adatto alla religione cattolica, come l'osservò il Montesquieu, il quale però non si seppe valere di tale osservazione. Certi ingegni vasti, se vogliono esser sinceri, scoprono molte verità; ma non ne conoscono il valore, simili (se non è troppo basso il paragone) a quel gallo di Esopo che trovò una gioia. E perchè mai? Perchè mancano di una base immutabile, di una verace pietra di paragone. Questa pietra di paragone è la vera religione, la quale per giudicar bene in ogni genere di cose e della stessa società è necessaria. Imperciocchè, essendo la società corrotta, la sola fede arrecata da Gesù Cristo, ristaura-

tore della società non meno che della religione, può valerci di via, di additamento di lume (*ego sum lux, veritas et via, qui sequitur me non ambulat in tenebris*, ecc.) per iscoprire ciò che v'ha ancora di puro nella società.

Il celebre filosofo Montesquieu era incredulo, o almeno non era vero credente: perciò scoperse molte grandi verità, ma non ne conobbe il valore; anzi si gittò in contraddizione; e questo necessariamente dee avvenire, giacchè le verità sono tutte insiem collegate, e chi le ammette, ma non le estima come si debbono, contraddice a se stesso. E non è infatti una contraddizione il dar tanti elogi alla religione cristiana a preferenza di ogni altra, il dire ch'essa si appropria principalmente alla monarchia, e ciò non ostante gittar massime sediziose e mostrarsi partigiano ed amante di una mal intesa libertà?

Io dissi come la società universale e verace sta in quella parte del genere umano che in tutti i tempi è ognor la stessa. Laonde non tanto per trovare i principii della vera società si dee guardare nell'attuale stato del globo a qualche epoca determinata, ma bensì aver occhio allo stato di tutti i tempi, e que' principii, quelle verità tener come reali che in tutti i tempi furono sempre le stesse. Si vede pertanto come la *cattolicità* (universalità) della società è unita indivisibilmente colla sua *perpetuità*. Tutte le note infatti della società e della religione fanno con esse un sol tutto indivisibile, come gli attributi di Dio, e non son distinte e separate che nel nostro modo di pensare. Ora questo può valere per fermare una nuova analogia tra la società e la religione, tra i governi e la chiesa, e rimuovere alcune obbiezioni che gli eretici fanno contro di questa.

La vera chiesa è *cattolica*. Ma come mai, dicono gli eretici, se tante parti del mondo la ignorano; se tante epoche v'hanno nella storia, in cui il maggior numero de' fedeli apparteneva forse più al regno dell'eresia, come, per esempio, gl'infelici tempi dell'arianesimo, sopratutto in alcune circostanze, come quelle de' Concilii di Rimini, di Seleucia, ecc.?

Rispondo che la cattolicità della chiesa si vuol non da una epoca soltanto della sua storia, ma da tutta essa misurare. Va pertanto considerata unitamente alla sua perpetuità. La chiesa è cattolica, vale a dire tutte le genti a lei debbon concorrere:

ecco uno de' suoi caratteri, il quale è dimostrato dalla chiesa nella sua perpetuità. Ma se i popoli che conobber già il suo lume il rigettano quindi come gli eretici fanno, questo non nuoce punto alla cattolicità della chiesa.

La chiesa è cattolica come perpetua, e si ride degli sforzi di alcuni omicciatoli per distruggerla; concede loro alcune parziali vittorie che paiono alla follia del loro orgoglio interi trionfi. Ma gli uomini passano, passa la figura di questo mondo, e il verbo di Dio, la sua chiesa (la quale è infatti l'espressione del verbo) rimane, dura in eterno. Le eresie si succedono le une alle altre; la rabbia delle persecuzioni si estingue; tutti i pensieri devastatori tramontano, e svaniscono i progetti di un giorno portanti devastazione e rovina; alla rabbia de' Cesari succede la pietà de' medesimi, a' Neroni e a' Diocleziani i Costantini e i Teodosii; quella chiesa che pareva in procinto a perire, e che, se umana, realmente sarebbe perita, ricompare florida e più bella che mai; in cambio di alcune mandre di miserabili perduti nell'eresia, conquista regni ed imperi, manda i suoi missionari ne' nuovi mondi che scopronsi, e ad otta ad otta gli stessi suoi implacabili nemici, gl'infelici partigiani di uno scisma o di un'eresia, stanchi dal vedersi dal vento della mutabilità come canna venir menati qua e là per ogni verso a guisa di fanciulli *fluctuantes omni vento doctrinae*, si ricoverano finalmente nel suo grembo, sorgono e ritornano alla madre ossia alla casa paterna per ritrovarci il lor padre e goderci nel suo seno della preziosa dote che a' suoi figli ed alla sua chiesa comunica d'immutabilità (1). Ecco in qual senso la vera chiesa è cattolica.

Oltre questa risposta, dedotta dall'unione della perpetuità e immutabilità colla cattolicità, che per difendere la cattolicità della vera chiesa contro gli eretici si può dare, e per rispondere alla lor favorita obbiezione della moltitudine degli eretici, se ne può dare un'altra fondata sopra l'indivisibile unione che passa tra la cattolicità e l'unità. E di questa i santi padri, e particolarmente sant'Agostino, e dietro ad essi molti sacri scrittori si valsero. Infatti gli eretici son tutti sempre disgiunti fra di loro, e non solo quelli delle varie sette, ma eziandio quelle

(1) La parabola del *figliuol prodigo* che si converte parmi adatta non meno all'eretico che ritorna alla chiesa, che al peccatore che ritorna a Dio.

di una medesima. Qual è infatti l'eresia che in molte altre non si suddivida? Così noi abbiamo non solo gli ariani, ma i semi-ariani e molte altre sette su tal proposito sempre su qualche punto divise fra di loro; non solo i pelagiani, ma i semi-pelagiani, ecc., e se questo si volesse estendere si potrebbe dire di tutti gli eretici; e certo ogni eresia che abbia avuto qualche voga, non solo ha i suoi *assoluti*, ma eziandio i suoi *mezzi* partigiani. Ora che vale una tal disarmonica e contraddittoria cattolicità? Cattolicità significa universalità, ma universalità *una*, e *una* perfettamente; imperciocchè altrimenti la cattolicità non sarebbe una perfezione ma un difetto. Deve la chiesa cattolica esser una come il sarebbe, per così dire, se fosse composta di una sola famiglia, di un sol uomo; che anzi una sola famiglia nell'errore, un individuo stesso che nutra un errore è meno UNO della chiesa verace cattolica; imperciocchè l'individuo che nutre un errore rinchiude necessariamente cento contraddizioni in se stesso e altrettante lesioni pertanto della beata unità.

Riguardo poi all'obbiezione che muovon gl'increduli contro la cattolicità della chiesa presa dal numero sopragrande di nazioni che non la conoscono, io mi accingo a rispondere; e in guisa che ne risulti un nuovo anello dell'armonica catena che lega la religione colla società.

La società naturale è la società civile; tanto è naturale una società quanto incivilita si trova; anzi tanto havvi, direi, di società quanto di civil coltura. Il genere umano, la società universale è composta di peculiari società; quanto più una società è civile tanto più si può dire che appartenga al genere umano. La cattolicità dunque della società consiste nell'universalità delle nazioni incivilite e principalmente in quelle che lo sono di più. Si noti però che per nazioni *incivilite di più* non intendo già quelle che per aver oltrepassati i limiti pendono già verso la barbarie, essendochè gli estremi si toccano; parlo di quelle che sono più vicine al grado di perfezione di coltura che è possibile nelle società degli uomini corrotti.

La religione è unita strettamente, indivisibilmente colla società. Oso pertanto asserire che una società che tenda assai verso la sua perfezione, se ha cognizione della vera religione, non può non abbracciarla; imperciocchè sarebbe una contraddizione il non abbracciare quello che le è tanto conforme.

Ecco la causa perchè la religione vera non è tanto universale quauto da alcuni si vorrebbe. La sua universalità non è materiale; niente havvi di materiale in essa, niente di tale può esservi, ma tutto è morale. Non è dunque da gridar tant'alto la croce contro quegli scolastici i quali dissero che la cattolicità della chiesa è *morale*, e che questa basta.

La chiesa dunque io dico dev'esser universale; ma in qual guisa? Forse che deve occupar tutti i tratti della terra, anche quelli in cui non abita anima ragionevole? Sarebbe ridicolo il dirlo. Or non meuo ridicolo io dico dover la cbiesa esser da per tutto ove son uomini; anzi dico che in molti luogbi esser non deve, perchè non può. Qual è la natura dell'uomo nelle sue relazioni cogli altri uomini? Essa è la società, e la società civile. Dunque gli uomini tanto si allontanano dalla natura, sono, per così dire, *innaturali*, quanto si allontanano dalla civil società. La cattolicità della religione consiste dunque nell'essere stessa da per tutto ove vi sono civili società, e più dove le società son più civili.

Questo osservato, l'obbiezion degl'increduli perde tutta la sua forza. Qual è la parte la più incivilita del mondo? l'Europa; e l'Europa non è dessa la più sociale e civil parte del mondo? Ed è da notarsi che la religion del vangelo ebbe la sua cuna nella Palestina, che si può considerare quasi come il centro del nostro emisfero; laonde essa poteva spandersi, propagarsi tanto da una parte come dall'altra. Nulla di meno essa si spande sì fino ai confini dell'Asia; ma il suo regno in tali parti è oscuro, imperfetto, e non ne abbiam nè meno un'istoria; invecechè dall'altra parte la sua propagazione è celere oltremodo, ed in breve l'Europa tutta è cristiana. Che più? Gesù Cristo pianta la sede di Pietro non in alcune delle città della Giudea, o dell'Asia gentile, ma a Roma; a Roma dove il gentilesimo, la filosofia ennica regnavano, e dove i Cesari preparavano ai cristiani orrende persecuzioni. Ciò non ostante Cristo stabilisce Pietro in Roma; e il cristianesimo nascente, non ostante le terribili persecuzioni, fiorisce in Roma ed in essa dura, ed è ancora oggidì; laddove dell'Asia fu in breve in gran parte scacciato. Qual è la cagione di questo divario se non il maggior grado di coltura che aveva l'Europa sopra dell'Asia? E se fu eletta Roma per capitale del mondo cristiano non fu egli perchè era Roma a que' tempi tra tutte le città la più colta, la capi-

tale del mondo incivilito, la signora delle arti, delle scienze, delle nazioni? La Germania quindi, la Francia, la Spagna, ecc., divennero cristiane di mano in mano che divennero civili.

La stessa verità è dimostrata dalle nazioni convertite al cristianesimo. Quelle furono singolarmente tenaci nel conservarlo che conservarono nella sua purità il loro incivilimento. Il Giappone, per mancanza di coltura, rigettollo dopo di averlo abbracciato. La barbarie degli Spagnuoli passati in America fu cagione del ritornamento alla barbarie di quei Americani che ne erano usciti fuori per mezzo della cattolica religione (1). E qui giova l'osservare che, siccome le particolari società sono tanto solo amiche del cristianesimo quanto sono civili, così una società, allontanata che è dal cristianesimo, s'incammina verso la sua barbarie, ed anzi talvolta affatto ci ricade. Potrei corroborare con molti tratti di storia questa sentenza; ma il fatto della repubblica cristiana del Paraguay non lo dimostra abbastanza? Questo morale e bel fenomeno fu opera tutto della religione; e, cessata la religione, tutto cessò. Pare che Dio l'abbia voluto operare per far vedere al mondo che la vera società e la vera religione son uno; e siccome Dio sa operare de' beni per mezzo de' mali che permette, io direi che della stessa distruzione di quella felice repubblica Dio si valse per confermare ancor più chiaramente la suddetta verità.

(1) La Germania al tempo di Lutero era assai barbara, perchè divisa in piccoli Stati; onde non è meraviglia se apostatò. L'*impero* solo fu illeso. La monarchia è il governo veramente naturale, epperciò il più civile di tutti; pertanto è il più conforme alla religion cattolica. La Francia, la Spagna, ecc., le regioni le più cattoliche sono sotto il governo di monarchia. La Francia, allorchè passar volle il suo grado d'incivilimento, s'incamminò alla barbarie, e pertanto alla distruzione della religion cattolica: la rivoluzione lo dimostrò. Felice la Spagna se non le avverrà il medesimo! Felice se potesse *erudirsi* senza imparar sì duramente a proprie spese! Il dispotismo di un re, riducendo alla barbarie l'Inghilterra, le tolse la religione. Tutte le repubbliche dell'Europa sono protestanti. La Svizzera stessa, che confina con Stati cattolici, è protestante. L'Italia fu sempre serva perchè volle sempre esser libera e divisa in piccioli Stati; e, se non fosse della chiesa romana che in essa è posta, l'Italia da gran tempo non sarebbe già più cattolica. — Parrà strano a taluno che noi diciamo il secolo XVIII di Francia, d'Inghilterra inclinante alla barbarie; ma io domando: La rivoluzione di Francia fu ella degna di uomini colti o di barbari?

Una somma analogia riluce ancora tra la società e la chiesa in questo, che la chiesa medesima non è che una società.

La società infatti non è che la ragione universale espressa per mezzo del linguaggio muto, cioè le instituzioni civili e religiose, ed il linguaggio parlato. La religion naturale fa dunque parte della società, anzi direi che la compone tutta, mentre le instituzioni civili e morali della società non sono che rami della religione.

La società fu corrotta dal peccato, e con essa la religion naturale. Dio pertanto venne nel mondo e diede una religion rivelata, e con questo perfezionò la società, anzi direi che fondò una *società rivelata*. L'evangelio non è meno il codice della società che della religione. La religione ha la sua chiesa, siccome le loro chiese hanno le particolari società; e queste chiese sono i governi. Tutte le diverse chiese della società sono ad una sola soggette, alla romana: or non dovrebb'essere pur in tal guisa nella società? Una monarchia universale non sarebb'ella sommamente vantaggiosa? Sogno, delirio, dirà taluno. Eppure io sostengo che niente di più facile d'una tal monarchia tra gli stati cattolici, e se il mondo tutto cattolico fosse niente di più facile in tutto il mondo. Chi sa che la Provvidenza divina non prepari ai posteri un tal ordin di cose? Allora sì che la terra sarebbe l'immagine del cielo! Certamente uno de' più grandi filosofi che siano stati mai faceva di un tal sistema una delle sue idee le più favorite; nessuno ignora cioè che il Leibnizio anelava ad un ordin civile e religioso di cose in tutta l'Europa, per cui l'imperatore ne fosse il re temporale ed il papa lo spirituale.

Nè si dica che per amor nazionale desiderasse il Leibnizio tal universal monarchia sotto l'imperatore; imperciocchè il bramar che facea il papa per capo spirituale egli che era luterano dimostrava che la sua filosofia era indipendente da mire basse private. Il Leibnizio era un grande e solido ingegno; e la sua tendenza verso la religione cattolica, il suo modo di pensare cattolico in parecchi punti, il suo commercio con Bossuet per tentare la riunione de' cattolici e de' protestanti basterebbero a dimostrarlo.

Così avess'egli avuto un po' meno di orgoglio e un po' meno d'attaccamento a certe ricerche più brillanti che utili! Checchè sia di questo, egli è incontestabile che molti de' più pro-

fondi e solidi ingegni sì antichi che moderni videro nella monarchia lo stato naturale della società. Lo dirò io? Platone, Cicerone sopratutto, i due ingegni cioè i più grandi e sodi dell'Attica e di Roma di cui abbiamo gli scritti, nati ed educati in repubbliche fanno pur arrossire i nostri moderni filosofi della libertà. Pitagora, quel gran filosofo dell'*unità*, da cui pare avere il Leibnizio attinta parte della sua metafisica dottrina, credo che sentisse lo stesso, e amasse pur l'unità in materia di governi. Lo stesso credo di Aristotile, Senofonte, Plutarco, Seneca, ecc. Lo stesso il primo de' profani poeti, Omero, ne' suoi carmi inculca. Veniamo ai moderni. Cartesio, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Neutono, Leibnizio, Volfio, ecc., sentirono quella gran verità; e questa grande verità la sentirono gli stessi Machiavelli e Montesquieu per via della natural dirittura del loro ingegno, quantunque per i loro errori non la volessero riconoscere, e amassero perciò meglio di cadere in contraddizion con se stessi.

La chiesa e il governo sono l'espressione della religione e della società.

La religione risiede per origine nella chiesa e per derivazione in tutti i fedeli, i quali la ricevono dalla chiesa, epperciò compongono anch'essi realmente la chiesa.

La società risiede per origine nei governi e per derivazione ne' popoli, i quali la ricevono da' governi, vale a dire ricevono dai governi la ragione universale che forma l'essenza della società; perciò *società* realmente son pure tutti i popoli, tutti gli *uomini* (1).

Questo valga di risposta al secondo de' quesiti da me da principio proposto: se la ragione universale espressa per la società consiste ne' governi o ne' popoli (2).

Siccome dunque la società è l'espressione dell'universal ragione nell'ordine della natura, la religione rivelata è l'espres-

(1) Nel senso filosofico di questa parola da me sopra accennato.

(2) I popoli, i fedeli, ricevuta da' governi e dalla chiesa la ragione universale, mantengonla, e servono poi a correggere i governi particolari, come le chiese particolari, quando vengano ad allontanarsene. Così leggiamo nella storia ecclesiastica che molte volte i vescovi caduti in errore ne furono avvertiti dai popoli fedeli a' loro soggetti, e se pertinaci, da questi renduti consci i sommi pontefici degli errori di quelli

sione dell'universal ragione nell'ordine della grazia, e sì la società che la religione rivelata sono espresse dal linguaggio sì muto che parlato; nella stessa guisa dico che l'espression legittima del linguaggio, e principalmente del linguaggio muto della società e della religione, sono soltanto i governi e la chiesa.

I governi e la chiesa sono dunque come *i ministri, i legati, i dispensatori dei misteri* della natura e *di Dio* espressi già dal linguaggio. Dissi: *principalmente del linguaggio muto* per significare che il maneggio, la conservazione di questo è il principale uffizio de' governi e della chiesa; ma che ciò non ostante anche loro ufficio dee essere il maneggio e la conservazione del linguaggio parlato.

Pertanto si vede come la purità del linguaggio e le innovazioni di esso che paiono ad alcuni una cosa sì frivola sono di tanta importanza che a' governi soli e alla chiesa ne spetta la cura; laonde non si vuol permettere ai privati il far in tali materie ogni cosa a suo modo. La chiesa ha ben conosciuta l'importanza di questo, onde è gelosa del suo linguaggio, e non solo non ammette che si cangi in un altro, ma nè meno permette che si deturpi adottando senza la di lei approvazione nuove parole; onde condanna chi sente diversamente, e vuol che il suo idioma sia com'essa immutabile; e io l'ho già altrove osservato. Rispetto ai governi certamente trascurano molti tali riguardi; nulladimeno vi sono in essi segni bastanti a dimostrare che non ignorano affatto l'importanza di tal materia.

Nelle nazioni colte infatti il mantener la lingua pura non è solitamente l'ufficio d'uomini affatto privati, ma bensì di certe adunanze più o meno pubbliche, che si chiamano *letterarie accademie*. Spetta ad esse il formare i *Dizionari*, i quali sono come i codici della lingua.

Non mancano presso i popoli men colti e appo gli antichi degl'indizi di questa cura delle lingue spettante a' governi. Le lingue infatti che sono l'espression delle leggi ritraggono da queste un non so che di augusto, di pubblico, di solenne, cui ledere sarebbe delitto in un privato. Perciò l'immutare anche una parola della legge, quantunque facendogli sottentrare un sinonimo, comunemente come un atto di lesion della legge è riguardato. Vi aveano perciò tra gli antichi spezie di alcuni

motti (se non di alcune lingue) a sublimi cose sacre e civili consecrati. Si sa che il profondo ingegno del Leibnizio meditava una lingua universale per tutti i saggi, sacra e sublime come le materie di cui dovea essere l'espressione. E l'aver limitata questa lingua a' sapienti fu certamente fatto dal Leibnizio non per natural inclinazione, ma per rendere il suo progetto più eseguibile; chè in verità una lingua universale che insiem collegasse non solo tutti i sapienti, ma eziandio tutti i popoli, sarebbe un'idea molto bella se non troppo platonica. Si sa ancora che gli ebrei teneano nascondersi alti misteri in varii nomi e sopratutto in quello di Dio che ineffabile per essi si appellava.

Nè una tale opinione era affatto falsa, mentre leggiamo alcuni padri averla adottata. Finalmente non si vuole ommettere che tanta è l'importanza delle lingue che il più ameno e sublime regno delle arti prende il nome degli elementi dell'alfabeto, e vuol esser chiamato *letteratura, regno delle lettere*. Dio stesso si servì di un esempio tratto dall'alfabeto per denotare il complesso de' suoi attributi come di causa prima, quando disse: *Io son Alfa ed Omega*; e la sapienza increata si chiama *Parola, Verbo,* per significar l'eccellenza delle parole come quelle che son legate co' pensieri di cui son l'espressione; onde Mosè introducendo il Creatore sulla scena del caos il fa parlare: *Dixit Deus*; e i padri ci dicono che questa parola dell'Onnipotente non era che il Verbo increato.

Ecco come ben con ragione osserva il Bonald che la scienza dell'abbicì è la più grande delle scienze, e lo studio del fanciullo che l'impara, che è l'insegnamento della società, è maggiore di quello del più alto scienziato.

Vedano perciò i governi quanta è la necessità di custodire le lingue. E le lingue stesse non custodite, le espressioni equivoche, i traslati non furono un mezzo potente della rivoluzione? L'incredulità non ha il suo linguaggio, non ha il suo linguaggio la ribellion, la licenza, come altre volte le eresie e tutte le sotterranee associazioni che odian la luce della verità e le tenebre dell'errore? E se i governi avesser sempre a ciò posto ben mente non avrebbono molte volte scoperto sotto nuovi vocaboli o recenti modi di dire misteri d'iniquità celati, sovversioni dell'ordine e delle leggi?

La chiesa e i governi sono dunque l'espressione del linguaggio sì religioso che civile, e i loro *ministri*.

Ma che cos'è la chiesa se non un governo? E qual è questo governo se non il migliore di tutti? Che cos'è dunque la chiesa, presa in generale, se non una repubblica, la di cui forma è la monarchia? Ecco stretta unione stabilita da Gesù Cristo tra la religione rivelata e la società.

Pertanto il governo ecclesiastico, come quello che fu istituito da Gesù Cristo, dee servir di modello a' governi civili; onde solo un incredulo può anteporre la democrazia alla monarchia.

Si osservi però come quantunque il governo della chiesa sia una monarchia perfetta, nulladimeno v'ha in essa uguaglianza perfetta tra i suoi membri per godere de' beni della chiesa, i quali sono spirituali. La disparità consiste solo nelle funzioni di governo, che non a tutti nè ugualmente competono. E quantunque il sacro ordine arrechi la grazia, nulladimeno anche senza di esso si può ugual grazia ricevere. Così, quantunque il natural governo della società sia pure la monarchia, nulladimeno tutti i cittadini sono perfettamente uguali per godere dei beni di essa, i quali sono morali. Laonde, se parliamo propriamente, non possiamo dire che gli uomini nella monarchia siano *inuguali*.

DEL LINGUAGGIO PRATICO DEL GENERE UMANO.

Il linguaggio pratico del genere umano è fondato sulle instituzioni sì civili che religiose; e siccome tutte le azioni morali pubbliche dell'uomo sono dirette a tali instituzioni, o ne dipendono, pertanto la storia, che tramanda ai posteri queste azioni, non è che la storia del linguaggio pratico degli uomini.

Il linguaggio parlato non è che l'espressione del muto; ma non è superfluo, perchè il muto linguaggio non può sussistere senza del parlato; essendochè, come l'ha provato il Bonald, il linguaggio è necessario per pensare.

Quanto sia forte, espressivo il linguaggio muto, il linguaggio degli esempi, ne abbiamo altrove parlato. Alcune belle cose dice il Rousseau a tal proposito.

Pertanto noi vediamo che la storia fu sempre mai sommamente amata e coltivata da tutte le nazioni anche prima del-

l'invenzion della scrittura e di tutte le scienze (1). La poesia stessa non fu che l'organo da principio, l'espression della storia; imperciocchè mancando l'arte di consegnar la storia a esseri inanimati si mandava dagli uomini a memoria, e a tal uopo era molto più agevole la poesia che la prosa. Si vede da questo come l'invenzione della poesia non fu mossa dal piacer degli uomini, ma dall'utile loro; e il far valere la poesia al solo piacere è un corromperla, un renderla innaturale. Le più sublimi pagine dell'antico testamento non sono esse la più sublime poesia? Non si trovano de' pezzi poetici e metrici nel Pentateuco medesimo? Il più antico libro del mondo, quello di Giobbe, non è in gran parte forse tale? Il primo genere impertanto di poesia che si trovi appo le nazioni si è l'epico, da cui il drammatico ben presto venne derivato.

LA RELIGIONE RIVELATA SPIEGA LA SOCIETÀ CORROTTA.

La religione rivelata spiega la società corrotta. Questa pura come prima del peccato avrebbe spiegata se stessa da se medesima, vale a dire conservando pura l'original tradizione avrebbe così la sua celeste origine mantenuta nota a tutti. Ma la società corrotta non è nemmeno più atta a spiegar la sua corruzione. Certamente qualche indizio di tutto ciò presso la società universale si serba ancora. Si serva ancora la notizia certa di una *creazione*, di un'*età dell'oro*, ecc. Ma quanto sono oscuri questi cenni di verità e ravvolti in una farraggine di errori e di assurdi! La sola vera religione diede alla società l'autentica storia del genere umano che tutto spiega e persino le contraddizioni dell'uomo.

La scrittura era già posseduta dalla nazione ebrea. Ma la legge ebraica non era ancor la legge *evangelica*, cioè la legge *annunziatrice* della verità a tutto il mondo. Questo spettava alla religione di Cristo.

(1) Così in America la storia si trovò di tutte le nazioni incivilite.

EVANGELO.

La voce greca *evangelo* significa *annunzio*, e propriamente *annunzio di evento felice*. La sola etimologia di questa parola basta a dar un'idea della religione evangelica.

La vera religione è la vera *felicità* dell'uomo: tal *felicità* era racchiusa presso gli Ebrei nell'antica legge. L'antica legge era, per così dire, un picciol vestibolo della nuova, estesa quanto la terra nell'ordine de' tempi.

La legge nuova non è che l'antica resa universale, *annunziata* a tutta la terra, e abolite pertanto quelle instituzioni che erano a un sol popolo adatte. Prima della legge evangelica poteva esser salute anche fuori della religion giudaica, ma, instituita che fu la nuova legge, solo in questa fu riposta la salute. Perchè ciò mai? Perchè l'antica legge era parziale: la nuova è universale. Essa dee riunire tutte le società in una sola. Pertanto in essa la *missione* tiene un luogo essenziale. La missione non è che l'*annunzio universale*. La missione scese dal cielo in terra nella persona di G. C. e si sparse per tutta la terra nella persona degli apostoli e de' lor successori.

L'universalità della nuova legge assai bene combacia coll'universalità della *nuova società*, cioè di quella società naturale che venne dalla nuova legge stabilita.

L'antica società era parziale, divisa; Gesù Cristo arrecando la nuova legge, o per meglio dire perfezionando l'antica collo estenderla, perfezionò pure l'antica società. È di natura dunque della religione cristiana di ristabilire una sola società; epperciò il governo più conforme le è la monarchia, essendo che di consenso degli stessi increduli le altre forme di governo non sono adatte che ai piccioli stati. E Rousseau vide assai bene questa verità nel *Contratto sociale;* e questo avrebbe dovuto bastare per fargli abbandonare il suo sistema di politica se fosse stato buon cristiano.

DELLA FILOSOFIA DEL SIGNOR BONALD.

La filosofia del signor Bonald è grandemente utile alla scienza; epperciò dee esser benemerita de' suoi coltivatori, cioè de' filosofi, degli scienziati. Imperciocchè dessa vale a comporre i

litigi che passano tra i varii filosofi, e collocare su salda, immutabil base la filosofia. Primo punto.

L'elogio ordinariamente degli scienziati comincia e termina nelle accademie. Lo scienziato il più celebre suole goder di tutta la sua gloria tra i suoi colleghi, perchè l'utile da esso arrecato tende tutto al bene della scienza, e ivi finisce. Ma la filosofia del signor Bonald non dee essere men nota al pubblico indotto che ai colti privati perchè il suo vantaggio è universale; e il nome di questo illustre scrittore dee essere benedetto e glorioso non meno appo la plebe che appo i letterati. In una parola la filosofia del signor Bonald oltre l'essere *scienza* è ancora *sapienza*, che « foris praedicat, in plateis dat vocem « suam, in capite turbarum clamitat, in foribus portarum ur« bis profert verba sua. » (*Prov.*, I, 20, 21.) Secondo punto. (*Elogio del signor De Bonald.*)

L'EVIDENZA MORALE È SUPERIORE ALLA METAFISICA.

Gli argomenti morali sono molto meno soggetti ai comenti e alla varietà dell'uomo de' metafisici; e quantunque la storia abbia anche i suoi increduli e i suoi avversari (e qual è la verità che non ne trovi tra gli storti ingegni degli uomini?), nulladimeno è molto più in vigore ed ottiene maggior credito comunemente che le speculazioni metafisiche; e chi le si oppone è tenuto per un pazzo, nè certamente altri che un pazzo può negarle fede. Pertanto, laddove le scienze astratte sono piene di sistemi, di dispute, di differenze tra i loro cultori, la storia purchè avverata non ne ammette più alcuno; e soltanto nelle particolarità, non ne' suoi fatti generali, ne' suoi principali punti, che formano come le anella degli avvenimenti del genere umano, può fornire materia di controversia agli assennati. Il perchè, se non v'ha sistema di filosofia, il quale appena uscito alla luce non incontri mille opposizioni, ogni storia purchè fedele può andarne sicura. La grand'opera *De civitate Dei* di sant'Agostino fondata nella maggior parte sulla storia fu di un peso invincibile a distruggere ogni ombra che ancor rimasta fosse di paganesimo; e non trovò, che io mi sappia, opposizione di qualche rilievo fatta contro la sostanza di essa.

Così pure a' nostri tempi Bossuet difese la religione contro

l'incredulità e l'eresia con due opere senza paragone più terribili contro i partigiani di quelle che qualunque filosofico trattato; onde gli stessi protestanti che furono costretti per non darla vinta affatto agli occhi del mondo di sostenere il loro partito e confutare la storia delle variazioni non ci si accinsero a farlo direttamente contestandone la verità, come cosa affatto impossibile, ma si misero per vie di fianco; segno questo evidente che la storia è tra tutte le sorta di verità quella che è più ovvia all'uomo, che più lo incalza e lo sforza alla persuasione, e cui per negare bisogna esser scevro di senso comune.

E questo pare un dono benefico dell'Autore della natura. Imperciocchè avendo creato l'uomo per operare e per essere in società gl'infuse più specialmente nell'anima quelle facoltà atte a tal uopo.

Non così fece riguardo al ragionamento sopra principii astratti, perchè non tanto necessario all'uomo. Senza metafisica potrebbe una società sussistere; ma come mai senza storia? come mai senza certezza morale? Qual sarebbe il mezzo in tal caso per trasmettere ai posteri le verità primitive? Dove potrebb'essere più mai il repertorio de' dogmi della natura? La ragione, dirà taluno; ma l'esperienza confuta questa risposta. Colla ragion pura, e privo di certezza morale, l'uomo non potrebbe più far di buon senno la menoma azione, mentre al contrario senza ragion pura veggiamo continuamente la maggior parte degli uomini operare in società e menar in essa la vita; che anzi gli stessi filosofi non dalla ragion loro pura, ma dalle regole del buon senso, della certezza morale, sono condotti nelle loro azioni; e lo scettico medesimo, il quale dubita di tutto, agisce sicuramente fondato sopra tal base, e non ha timor di fallire. Da tutto ciò si deduca quanto la certezza, l'evidenza morale sia superiore alla metafisica, checchè dir si voglia da alcuni.

DELL'ARMONIA DEGLI ASTRI, DELLE INTELLIGENZE E DELL'ARMONIA TRA IL FISICO ED IL MORALE.

L'idea pitagorica dell'armonia fisica degli astri è una delle più poetiche e sublimi che dar si possano; ma per l'uomo di sana mente e di cuor puro l'armonia morale delle intelligenze e, se così piace, degli abitatori de' varii mondi non è ancor

più sublime, più profonda, più ovvia e cara all'anima sua? Vi furono de' sagaci osservatori e de' bei talenti che studiarono nella corporea natura, e ne rilevarono le armonie. Così tra gli altri Bonnet, Bernardino di San Pietro, ecc. Altri si applicarono ad investigare le armonie che passano tra la natura fisica e la morale. Ma, se tutto questo è amusante, non sarebbe per l'uomo consolante e proficuo di più lo studio del mondo morale? Non sarebbero molto più vaste e confacente pascolo alla nostra ragione le armonie delle intelligenze? la società degli uomini, degli spiriti e delle gerarchie celestiali sotto il supremo impero di Dio?

Tra il fisico ed il morale regna una bella armonia; alcuni valent'uomini si sono compiaciuti d'investigarne e toccarne parecchi punti.

L'armonia infatti che passa tra la purità dell'anima e la bianchezza de' corpi, armonia che si fa sentire persino nel comune linguaggio quando, per esprimere l'innocenza e l'ingennità, adoperiamo la bella voce *candore*, non è sorprendente? La scrittura tratto tratto sen vale; e la chiesa stessa ci fa venerare la Vergine della purità sotto il titolo di *Vergine della neve.*

Passa inoltre una grande analogia tra la luce e l'intelligenza, il calore e l'amore. Lo stesso corpo *illumina* gli occhi e *scalda* le membra, serve al *vedere* come al *sentire*. Rende bella tutta la natura esteriore, la presenta all'umana intelligenza e fa che la possa conoscere, nel medesimo tempo che tutto penetra l'interno di quella, la mette in vigore, e, come dice il Bonnet « è « il più potente agente della medesima, ed il dissolvente uni« versale. » (*Contemplation de la nature*, p. III, c. 3, note 3.) La scrittura si val bene spesso di questo paragone tra la *luce* e l'*intelligenza della verità*, tra il *fuoco* e l'*amore*.

IL PUDORE.

Il pudore, come nota il Bonald, è un effetto della natura umana incivilito; pertanto egli osserva che la nudità non è di nessun scandalo tra i selvaggi. Ciò posto, il vedere come Adamo ed Eva, appena ch'ebber trasgresso il divino comandamento, ebber vergogna di quello stato di cui la lor semplice innocenza prima non s'avvedeva, dimostra com'erano in uno stato di colta

società, e non di rozza salvatichezza, come taluno vorrebbe far credere.

E si deve notare l'espressiva frase del sacro storico: *Aperti sunt oculi amborum, et cum cognovissent*, ecc. Ecco la funesta scienza da essi acquistata, e loro dal demonio promessa!

LA CONCUPISCENZA È CONTRARIA ALL'AMOR CONIUGALE.

La concupiscenza, ben lontano dall'esser vantaggiosa all'amor coniugale, le è contraria. Essa è la sorgente de' maggiori disordini che distruggono il matrimonio ed i suoi fini. Si vede pertanto come, se il matrimonio è un'instituzione di natura, la concupiscenza non può da questa venire. Niente di più contrario al vero amore; l'amore è una passione dell'anima, la libidine un appetito del corpo. L'amore ama l'unità, la concupiscenza la moltiplicità; l'amore è costante ed immutabile, la concupiscenza è leggera e variabile; l'amore eccita tutti i nobili sentimenti dell'anima, dirige l'uomo verso la virtù, innalza l'anima a Dio; la concupiscenza la estingue, l'abbassa, la deprime, e fa dell'uomo una bestia. « Il piacer carnale (dice sant'Agostino), « lungi dal provenire dal matrimonio, è un male della con- « cupiscenza della carne, di cui il matrimonio stesso ha ros- « sore. » (*De pecc. origin.*)

FIAT VOLUNTAS TUA!

Le parole dell'orazione domenicale: « Fiat voluntas tua *sicut* « *in coelo* et in terra, » indicano quella società che passa tra tutte le intelligenze, e per conseguenza tra l'uomo e gli angelici spiriti; società universale di cui la DIVINA SAPIENZA è la legge e la DIVINA VOLONTÀ è il monarca, o, per meglio dire, la divina volontà è la legge ed il monarca ad un tempo, perchè Dio è un atto puro, in cui intendere e volere.

L'uomo dunque in dicendo quelle parole insegnategli dal Redentore uniforma all'ordine il suo libero arbitrio ed esercita l'atto di suddito verso la volontà suprema, giacchè il suddito quando ubbidisce alla legge del sovrano è come dicesse: *sia fatta la tua volontà*. Così l'uomo riconosce il dogma della di-

vina Provvidenza non solo riguardo a sè e a'suoi simili e a tutte le terrene creature, ma eziandio riguardo all'universo delle cose create, e si considera come concittadino delle intelligenze celesti.

Per *cielo* nel principio della Genesi sant'Agostino intende la casa spirituale di Dio, e altrove gli angeli. Comunque sia, per *cielo* nell'orazione domenicale s'intende la gerarchia degli spiriti.

DEGLI ELEMENTI.

Il numero degli elementi che si va dai chimici sempre aumentando fa, non senza ragione, dubitare che forse un solo non sia l'elemento della materia che producea tante diverse modificazioni, e cui l'uomo non possa conseguire stante la sua tenuità.

Questa è forse la *terra inanis et vacua*, la materia informe di cui parlano la sacra scrittura e alcuni suoi interpreti e filosofi.

DELLA VOCAZIONE.

La *vocazione* è un dogma sociale come la *Provvidenza*. Se la società fu creata da Dio e ogni uom fatto per essa; se Dio la conserva, la mantiene e custodisce sempre sovra di essa la ragione universale; se in essa gli uffizi sono varii e varii gli obblighi da adempirsi dal cittadino, non si dovrà dire che Dio legislatore supremo elegga ad alcune incumbenze alcuni uomini a preferenza di altri e non dia loro la *volontà* bastante ad eseguirle? Si noti che io non parlo di una vocazione in ordine della grazia, ma semplicemente nell'ordine della natura.

Tal dogma è estremamente consolante per l'uomo e per la società, ed è come quello della provvidenza, fondamento della pubblica pace e sicurezza.

DE' VARII SENSI DELLA SACRA SCRITTURA.

Se la scrittura è ispirata da Dio può avere ed ha varii sensi. Questa proposizione mi pare incontestabile. Dio nella scrittura

parla all'uomo e si serve dell'umano linguaggio; ma questo linguaggio usato da Dio ha un carattere che non ha in bocca dell'uomo. Dirà taluno: Dio inspira solo i pensieri, e l'espressione de'medesimi è lasciata all'arbitrio dello scrittore? Certamente lo scrittore può usare questo modo di esprimersi o quello; ma i pensieri ne son tutti messi da Dio, e si sa che l'uomo stesso non pensa se non col mezzo delle parole. Dio è pertanto che parla quello che il sacro scrittore dice. Ora se Dio diede il dono delle lingue agli apostoli e fece che le genti di varie nazioni gli udissero tutte nella loro propria a predicare, non sarà ovvio che nel verbo divino, che dà agli uomini, racchiuda sotto una medesima espressione diverse sentenze, secondochè è il bisogno, la disposizione, il *trascendentalismo* naturale del leggitore? Dio, che pensa tutto in un punto, non potrà con una sola espressione significar più cose? Il sacro scrittore veramente non può intendere tutti codesti sensi; ma Dio non gli può intendere esso forse e nascondergli sotto la scorza della locuzione? « Se io fossi stato Mosè (dicea sant'Agostino) e « mi avesti commesso di scrivere il Genesi, io avrei voluto che « a nessun lettore fosse mancata nelle parole da intendersi « quella verità che esso avrebbe potuto vedere nella luce del « vero. » *(Confess.*, l. XII, c. 26.)

La concisione, la profondità, l'oscurità stessa della scrittura il dimostra. Inoltre in essa mai non si ragiona, nè si segue (massime ne' libri sapienziali) un ordin metodico. Si dirà che lo stile orientale è di tal fatta: sia: dunque Iddio scelse di parlare per esso a preferenza di un altro, perchè più ovvio ai suoi sovrani intendimenti. Checchè si dica, quelle doti sovraccennate della scrittura assai dimostrano che in essa vi ha più d'un senso; che è concisa, perchè l'abbondanza di parole circoscrive spesso un'espressione a un sol pensiero; che è oscura, perchè la moltitudine de' concetti latenti dee produrre l'ambiguità dell'espressione e la sua scurezza; che non ragiona, ma istruisce, e non segue un certo metodo, ma cammina a sentenze staccate, perchè i raziocinii e la disposizione scientifica od oratoria determina ciò che si vuol dire, e rende impossibile lo attribuire a varie espressioni il medesimo significato.

Iddio è un legislatore che comanda e non ragiona; e siccome Iddio parla non solo per mezzo della scrittura, ma eziandio per mezzo del cuore, per conseguenza non sarà con-

trario alla scrittura l'intendere in essa ciò che ne dice il cuore, quando il dettame di questo è alla stessa scrittura conforme e concorda l'espressione. Che se la cosa fosse altrimenti, converrebbe dire che la scrittura n'inganna, non contenendosi realmente in essa quello che ne è suggerito nel cuore da Dio, e che sotto l'espressione di quella è contenuto. Nè vale il dire che niente impedisce che le si attribuisca qualunque senso si voglia purchè ad essa non contrario, nè ciò si faccia coll'eslusione del vero senso; imperciocchè un tal senso che si suol chiamare *accomodatizio* non serve più che per vezzo; ma non è punto di autorità veruna, ed è inutile, a vero dire, l'adoperarlo. Invece che se il senso che mi suggerisce il cuore è realmente nella sacra frase racchiuso, ecco che il mio privato pensiero il peso sommo di autorità si aggiunge del Verbo di Dio.

Non so, se si sente altrimenti, come si possa mai spiegare quella moltiplicità di guise in cui i padri intendono i medesimi luoghi della scrittura. L'unico mezzo che in tal caso rimane è di dire che molti di tali sensi sono *accomodatizi;* ma non so bene come un tal parere si possa unire colla somma autorità de' padri e degli stessi dogmi di cui parlano collegati e fondati bene spesso da essi sopra alcuni sensi che danno alla scrittura.

Finalmente non si vuol omettere di dire che Dio, prevedendo tutto il futuro e quello che ciascun uomo retto di mente e di cuore avrebbe potuto intendere di buono nella scrittura, questo anticipatamente in esso come vero suo senso volle che fosse racchiuso.

DEL BUON GUSTO IN LETTERATURA.

Le scienze hanno pure i loro eccessi, la lor decadenza, il lor fiore, i lor varii stili, il loro buono o cattivo gusto come le lettere, e la loro storia il comprova. La filosofia ne ha sopratutto.

La soverchia mistichità di Platone, e ancor più de' suoi seguaci, le tenebrose filosofie di Giordan Bruno e di altri simili fanatici in materia di scienza; l'idealismo, lo scetticismo, ecc., sono tanti aborti di cattivo gusto in filosofia.

Che cos'è il buon gusto in letteratura? La moderazione nel dispensamento delle letterarie bellezze. Ogni eccesso è una menda,

un errore. Parimente il buon gusto in filosofia è la verità, il cattivo gusto è l'errore.

Il buon gusto è un giudice interiore in materia di lettere: in fatto di scienze questo giudice si chiama *buon senso*. Il buon gusto del regno scientifico è dunque il *buon senso*. Il buon senso indica dove sta la verità e dove l'errore. Il germe del buon gusto, come del buon senso, risiede nella natura dell'uomo, ma è sviluppato dall'educazione, dalla società. Senza di ciò Virgilio sarebbe forse stato un Lucano, l'Ariosto un Marini, l'Alfieri un Shakespeare. Si può dire pertanto che la società dà le scienze e le lettere, imperciocchè dà loro il criterio, senza di cui non possono essere che disordini; e da ciò si vede come tutto dipenda dalla società.

Il buon gusto e il buon senso possono essere dall'uomo corrotti, e bene spesso lo sono effettivamente (1), ma non possono mai essere annichilati. Quindi è che i poeti o gli oratori di cattivo gusto, purchè abbiano ingegno naturale, hanno col loro fango molt'oro nascosto: e lo stesso si dica degli scienziati.

Il *buon gusto* è il *criterio* delle *lettere*; il *buon senso* è il *criterio* delle *scienze*. Il buon gusto distingue la bellezza dalla bruttezza; il buon senso, la verità dall'errore.

La troppa astrazione eccede il *modo*, la moderazione, e si oppone al buon senso. Tali sono le dottrine dell'idealismo, del panteismo, che regnarono e regnano principalmente nell'Alemagna.

La troppa astrazione, a forza di voler sminuzzare le idee e di giungere all'ultima *apriorità* possibile, confonde l'*essere* col *niente*, quantunque infinita sia la distanza tra l'uno e l'altro. Ma gli estremi si toccano; e tostochè si rinnega il buon senso, ogni verità e persino l'esistenza delle cose ci sfugge.

Del buon senso sono capaci tutti gli uomini; dell'astrazione, pochi. Dunque quello è naturale, questa no. Dunque quello è necessario alla società, e questa no.

In una parola tutte le eresie delle scienze, della ragione, tutti i loro errori sono un frutto del *cattivo gusto scientifico*, che si può appellar *cattivo senso*. Si consulti infatti il buon senso, e si vedrà che più o meno gli si oppongono.

(1) Il *buon gusto* dee presiedere a quella classe di libri che abbiam appellata *di pura letteratura*; il *buon senso*, a quelli *di pura scienza*; il *buon gusto* e il *buon senso* unitamente, a quelli di genere *misto*.

IL LUSSO E I MONDANI PREGIUDIZI.

Che cos'è il lusso? Secondo me è tutto ciò che è superfluo a render l'uomo felice. Per la felicità poi dell'uomo non intendo quella caduca della terra, ma la eterna del cielo; nondimeno nella nozione di questa includo eziandio quel ben essere terreno che è conforme alla natura dell'uomo e al di lui fine soprannaturale. Da ciò si vede come non solo il superfluo delle ricchezze, degli agi, de' piaceri, ecc., è da me chiamato lusso; ma eziandio il superfluo dell'incivilimento, delle scienze, delle arti, e perfino della medesima religione, come quella che in quanto è abitante fra gli uomini è ancora capace d'eccesso e di disordine. Ora io sostengo che tutto questo lusso è malvagio ed innaturale.

Il lusso e i mondani pregiudizi nella chiesa sono severamente inibiti dalla retta ragione e dal vangelo. Ma quantunque nol fossero, io dico e sostengo che le sole presenti circostanze illeciti gli renderebbero. L'eresia, l'incredulità, il libertinaggio, queste tre pesti desolatrici della religione e del genere umano con essa hanno origine in gran parte dai disordini che riempion la chiesa; e questi disordini non in altro consistono che nell'avere i membri di essa vestite foggie profane.

PERCHÈ LA FILOSOFIA SIA PIENA D'ERRORI.

La filosofia è piena di errori a cui difficilmente si rimedia. Perchè ciò mai? Perchè questi errori sono ne' medesimi principii su cui tutta essa si fonda, e sono errori speciosi e seducenti, la cui apparenza con quella della verità si confonde, e in alcune parti è anche realmente buona. Così, p. e., è comunemente come fondamentale nelle scuole ricevuto questo principio: « La natura opera sempre per le vie più semplici; » lo che a prima vista par vero, ma poi duce il ragionamento e l'esperienza come falso si riconosce. Gli scolastici sono pieni di molti simili falsi principii di cui alcuni regnan tuttora.

IL CUORE E LO SPIRITO.

Il cuore e lo spirito sono le due modificazioni per così dire o le due parti, se lecito è così esprimersi, dell'anima nostra. Lo scopo della religione non è che d'indirizzarle amendue al loro fine; e questo fine è Dio. Ecco l'origine delle due parti onde consta la religione, cioè de' dogmi e della morale.

Dio è signore del nostro spirito come del nostro cuore. L'impero che ha sopra dell'uomo esercitare si dee su tutto l'uomo. Si esercita sull'uman corpo mediante il culto esterno; e sull'anima umana mediante il culto interiore. Ma di questo culto interiore due sono le parti che corrispondono alle due facoltà dell'anima. La fede è l'omaggio del nostro spirito, l'amore o sia la carità è l'omaggio del nostro cuore. E siccome tra il nostro spirito e il nostro cuore ci hanno de' rapporti, così pure corre una relazione tra la fede e l'amore. Credendo in Dio e portandogli amore speriamo in lui. La speranza è questo terzo prodotto.

Questo si puo spiegare con un paragone.

Il sole illumina e riscalda; la terra è illuminata e riscaldata. L'anima nostra è illuminata dalla fede e riscaldata dall'amore. Ma chi è che la illumina e la riscalda se non Dio, siccome il sole è luce e fuoco alla terra?

Essendo adunque l'anima umana di cuore e di spirito composta, sullo spirito e sul cuore Dio esercita il suo dominio. Chi adunque rifiuta un tal dominio è ribelle verso il Re dei re. Ribelle è se non crede, ribelle è se non ama. Ma siccome le due facoltà, lo spirito e il cuore, sono sì strettamente congiunte, che l'una senza l'altra perde la sua buona virtù, e non è che di male capace, così senza la fede non può sussistere la carità, e senza la carità non può stare la fede viva.

Dio per esercitare sullo spirito e sul cuore umano il suo dominio rivelò agli uomini i suoi dogmi e la morale. Senza la rivelazione l'uomo ha solo un barlume de' dogmi, come della morale. Ma Dio rivelolli interamente per quanto vuol che sappiali l'uomo.

La superbia dello spirito e la concupiscenza del cuore sono gli effetti del peccato originale, che separa l'uomo da Dio e lo fa ribelle al suo Signore. Per restituir l'ordine Gesù Cristo instituisce la sua religione. Il vangelo non è che un complesso

di dogmi per assoggettare lo spirito, e di morale per assoggettare il cuore. Il Rousseau, che commendandone la morale ne rigettava i dogmi, oltre l'opporsi al sistema, dirò così, che per salvar l'uomo si fece Dio, non facea che indebolire eziandio la forza di quella. Imperciocchè se lo spirito è sciolto dal divino giogo, perchè mai uguale non sarà la condizione del cuore?

La religione dovendo restituir l'ordine, ricondurre per dir così Dio sul trono da cui gli uomini ribelli lo avevano peccando scacciato, dee distruggere il peccato e i suoi effetti, causa di tanto disordine. Dee dunque distruggere la superbia dello spirito e la concupiscenza del cuore.

Distrugge la concupiscenza del cuore instituendo una morale tutto contraria a questa concupiscenza: dee dunque parimente distruggere la superbia dello spirito statuendo dogmi al postutto contrari a questa superbia.

Non bastava adunque il volere che gli uomini credesser quei dogmi che si possono da lui comprendere. Gesù Cristo rivelò eziandio a lui di quelli che sorpassano il suo intelletto. Così resta estinta dalla fede la superbia dello spirito, siccome lo è dalla carità la concupiscenza del cuore. Ecco tutta l'anima dell'uomo assoggettata a Dio, credendo tutti i dogmi, anche i misteriosi da lui rivelati, e amando la morale da lui insegnata, anche le sue parti che combattono le passioni. Manifesto è l'errore degl'increduli i quali intimano la guerra ai misteri. Il torle è come un dire che il solo spirito dell'uomo non dee veron tributo a Dio. Che assurdo mai sarebbe il dire che Gesù Cristo venne per rendere all'Eterno padre l'uomo come sudditi fedeli e assoggettarglieli in tutto fuorchè nello spirito! Ma siccome v'ha un necessario rapporto tra il cuore e lo spirito, così si crede quel che si ama, e si ama quel che si crede. Ecco spiegato il linguaggio della scrittura, che ora col vocabolo di *fede*, ora col vocabolo di *carità*, di *amore*, di *dilezione*, intende tutta la nuova legge. Ecco perchè san Paolo dice che Abramo fu giustificato dalla fede: ecco perchè il Redentore comandò di amare non solo col cuore, ma eziandio colla mente, e in questo doppio amore disse consistere tutta la legge. Pare impropria espressione *amar colla mente*, se a ciò che abbiam detto non si risguarda. Si ama colla mente allorchè si pensa come Dio, si ama tutto Dio, anche perciò le verità da lui rivelate.

L'uomo ama la verità che conosce. Così noi amiamo Dio col cuore osservandone i precetti, e collo spirito credendone le rivelate verità.

Quanto è dunque preziosa la fede, quanto preziosi i misteri, mentre questo è il tributo che il nostro spirito rende a Dio e lo riconosce come sovrano! Non è da stupirsi dunque se la fede giustificò i patriarchi e se san Luigi re di Francia ricusò di vedere un miracolo per non diminuire il merito della fede.

Ecco dunque descritta la guisa come lo spirito e il cuore umano sono soggetti a Dio. Questa verità è ripetuta da capo a fondo nella scrittura. Onde Davide chiedendo a Dio la purità del cuore, *cor mundum crea in me, Deus*, unitamente implorava la rettitudine dello spirito, cioè la fede, *et spiritum rectum innova in visceribus meis*.

Ove si noti che la fede è chiamata rinnovazione perchè rinnova lo spirito e tutto l'uomo, e lo fa vivere una nuova vita; onde nella scrittura si ha spesso l'espressione di vestir l'uomo nuovo, di vestir Gesù Cristo, di spogliarsi l'uom vecchio, ecc... Così il battesimo, che è il sacramento per eccellenza della fede, perchè ne apre la porta, è chiamato spesso *rinnovazione* anche da' padri. Ma di questa nuova vita (la quale si sente anche direi così sensibilmente) parlai altre volte.

Dal doppio inseparabile precetto di assoggettare a Dio il cuore e lo spirito si ricava la connessione delle virtù, una delle quali se è intera mena tutte le altre necessariamente con seco. Così, p. es., chi non vede che l'umiltà e la fede sono inseparabili? che l'uom disonesto non può amar Dio? ecc.

IL PECCATO ORIGINALE FU OPERA DEL DEMONIO.

Il peccato originale fu opera del demonio, il gran nemico di Dio. Dio creando l'uomo acquistò sopra di lui un diritto di potenza, d'impero, e l'uomo osservando la legge divina volontariamente si assoggettava al divino impero. Ma siccome dolce e non grave era all'uomo innocente d'osservare la legge che avea scritta nel cuore, Dio volle maggiormente esperimentarne l'ubbidienza con una legge positiva. Il demonio, già ribelle di Dio, istigò l'uomo a ribellarsi pur egli al suo signore infrangendone la legge. E certamente non solo si ribella contro il

suo re chi attenta alla sua vita, ma eziandio chi ricusa d'ubbidire alle sue leggi, o ricusando di eseguirne i comandi, o trasgredendone i divieti. L'uomo ribellossi col suo peccato.

Sopra l'uomo innocente doppio era il governo di Dio; imperciocchè non solo era il governo d'un Dio provvido e conservatore delle sue creature secondo le regole della natura da lui creata, ma più specialmente ancora era il governo di un re civile sopra i suoi sudditi, governo nella persona di Dio comunemente chiamato teocrazia. Della prima sorta di regimine Dio diede la prova nel creare l'universo, nel provvederci con ottime peculiari invariabili leggi e nello stampare la legge eterna nel cuor degli uomini. Il secondo regimine fu poi indicato da Dio nel volere colla propria mano formar l'uomo e la donna, nell'unirli colle sue proprie parole in matrimonio, nello apparir loro ogni giorno come un familiare amico, e sopratutto nel dar loro il positivo divieto di non mangiare del frutto della scienza colla sanzione unitavi della pena.

Peccando, l'uomo ribellossi contro Dio come contro suo re, e sotto questo doppio aspetto distrusse da sua parte amendue i governi, quello della teocrazia naturale e quello della teocrazia positiva.

Ma per massima bontà di Dio egli non interamente cessò nè dall'uno nè dall'altro di questi governi, benchè l'uomo si fosse reso d'amendue affatto indegno, e null'altro meritasse che gli effetti dell'ira celeste. Dio perseverò a governare come creatore provvido e conservatore tutti gli uomini, e tra gli uomini si scelse la famiglia di Set, verso di cui, oltre la natural provvidenza, fece uso di una specie di governo civile, cioè della teocrazia.

Questa teocrazia durò nell'antica legge in alcune famiglie predilette da Dio; ma la provvidenza divina fu sempre su tutti gli uomini, anzi su tutte le creature esercitata.

Nondimeno questo regno di Dio sopra gli uomini, per effetto della divina bontà non interamente tolto, rimase dopo il peccato grandemente diminuito.

Il demonio non potè regnare interamente sugli uomini e condurli all'inferno tutti invincibilmente; ma, quantunque dotati della grazia per resistere, molti non resistettero, e avvegnachè i giusti non fossero condotti all'inferno, rimasero però sempre esclusi dal paradiso.

Ecco dunque gli uomini scaduti in gran parte dal regno di Dio e condotti sotto il regno del demonio. Infelici ribelli, che per divenir liberi e uguali a Dio divennero schiavi dell'essere il più malvagio e tiranno! Questo è un esempio delle ribellioni che tuttodì funestano il mondo. Coloro che incitano i popoli a sgravarsi de' gioghi dei loro tiranni dovrebbero, in forza di questo stesso principio, essere uccisi essi i primi.

Il demonio era una delle più eccellenti creature, ma per aver fatto quello che voleva poi persuadere ad Adamo, fu ridotto ad essere il più tristo di tutti gli enti. La superiorità tuttavia di natura dell'angelo sopra dell'uomo rese la caduta di quello ancora meno scusabile della caduta di questo e ancora più indegna della divina bontà. Laonde l'Altissimo fulminò Satana appena che fu divenuto reo, e, quantunqne di ugual trattamento l'uom pervertito degno fosse, per l'arrecata ragione Dio a lui porse la facoltà di ravvedersi.

Gesù Cristo venne a distruggere il regno del demonio e ad estendere la teocrazia da un popolo solo, su cui era dinanzi, sopra tutte le nazioni della terra, convertendole al cristianesimo. Il capo del supremo ribelle incitatore di tutti gli altri ribelli fu calpestato dal piè di una vergine. E la fede di Gesù Cristo, corroborata da segni esteriori, da un culto interiore ed esterno, fu la novella teocrazia: teocrazia sublime, che tutta è fondata sopra la fede.

Questi principii della teocrazia perduta per causa del peccato, ristabilita da Gesù Cristo, del regno del demonio stabilito e terminato, degli argomenti del reguo di provvidenza di Dio sopra l'uomo, ecc., si potranno svolgere maggiormente.

OGNI POTESTÀ VIENE DA DIO.

Un'anima giovane e calda, infiammata dell'amore del bello, e ancor più dell'amore del bene, gettata in mezzo al mondo piena di virtù, di filantropia, e investita di sublimi idee circa la dignità dell'uomo, il merito vero e il buon ordine, non può a meno talvolta di venire da sì belle doti strascinata a guardare le rivoluzioni e le imprese di libertà con un occhio di compiacenza. Un tale istinto si rinforzerà senza dubbio nel vedere i disordini enormi di cui l'universo è pieno: la giustizia disconos-

sciuta, l'innocenza oppressa, la prepotenza trionfante, lesi gli umani diritti, la corruzione, i pregiudizi in pompa, il vizio, la tirannide in trono; una scena così desolante non potrà a meno di non eccitare in un animo caldo e giovanile e amante dell'umanità sensi benigni verso quelle imprese di libertà, d'indipendenza, di rivoluzione, atte cotanto a illudere e a pascere e sedurre persino talvolta un animo bennato. I ragionamenti d'uno scrittore sono pressochè di niuna virtù fra cotanto entusiasmo, e chi lo nutre rigetterà indispettito quel libro che gli prova che *ogni potestà viene da Dio* e che l'uomo dee umilmente ad ogni potestà piegare il suo capo, e, se non è incredulo del tutto, si studierà di rivolgere la scrittura al suo sistema. Io confesso che le lagrime mi cadon dagli occhi, e il mio cuor si solleva, e l'anima mia grandemente estima colui che vola verso tali eccessi, perchè è nobile e virtuoso il suo cuore. Ma io unicamente prego costoro non a legger molto, ma a meditare di sangue freddo nell'animo loro, e, meditando, ad investigare se le rivoluzioni e i progetti di libertà che volgon nell'animo posson valere in verità a migliorare lo stato dell'uomo o a rendernelo peggiore. Senza prevenzione, e col solo fine di trovar la verità, una tale investigazione a me basta; e son certo che, facendola, il più caldo amatore degli uomini umilmente farà coro alle parole dell'apostolo, *omnis potestas est a Deo*, senza cercare di stravolgerne il senso.

IL MONDO È PIENO DI TENTAZIONI ALL'INCREDULITÀ ED ALLA CIVILE RIBELLIONE.

Il mondo è pieno di tentazioni alla incredulità e alla civil ribellione. Per evitarle tutto sta nell'arrecarci pronto rimedio. Così, per esempio, la vista di una prepotenza, di una tirannia da una parte, e dall'altra dell'innocenza abbattuta, della giustizia oppressa, mi muove tutta l'anima, m'indegna e m'empie di tanto fuoco, che nulla più sembra che possa rattener la mia mano dal dar il segno alla rivolta contro l'autore di tante miserie. Che fare in questo caso? Prontamente ritornare in se stesso e fare un momento di pausa e di considerazione su ciò che si vuole intraprendere. Considerare il fine dell'azione, gli effetti numerosi, e se può sortire lo scopo che si desidera.

Colui che è ribelle solo per amore dell'umanità cesserà d'esserlo bentosto che si rappresenterà una rivoluzione di sangue dinanzi agli occhi, e una nuova tirannia che la termina. Colui che dai grandi esempi dei Greci e dei Romani è mosso cadrà ben tosto dalla sua ammirazione tostochè penserà che in questi popoli liberi esistevano i barbari tiranni del mondo intero. Pare che la divinità abbia permesse le strepitose vicende di quelle libere nazioni per dimostrare al mondo che la libertà stabilita dall'uomo non è che tirannia. Ah! se si amassero tutti gli uomini, nessuno vorrebbe esser mai cittadino romano! A' nostri tempi qual è quel cuore un po' sensibile che non venga dilacerato dal solo pensiero della tirannia che soffrono i poveri negri?

Ebbene nel tempo de' Romani erano questi i barbari europei che faceano subire la sorte de' moderni negri alle nazioni del mondo intero. Vestivano, è vero, la loro barbarie di un'apparenza di umanità, ma in sostanza toglievano ai popoli la cara libertà, la divina indipendenza, che erano quei beni considerati dagli stessi Romani per i primi di tutti e per cui i moderni filosofi pugnano tanto. Se tutti facessero simili considerazioni non esisterebbe più nessun ribelle che fosse tale per far del bene agli uomini. E infatti ne troviamo noi nelle storie? I più celebri ribelli che ci compaiono sulla scena furono tali per tutt'altro motivo: o questo motivo fu tutto al più un'apparenza da essi esteriormente vestita per ingannare gli uomini, procacciarsi gloria, e più facilmente riuscire nel loro intento. Tralascio que' ribelli che divenner tiranni. Degli altri ribelli, i più furono resi tali dallo spirito di vendetta contro i tiranni da cui erano lesi, oltraggiati. Giunio Bruto, il gran Giunio Bruto cominciò ad essere inasprito contro Tarquinio a cagione de' lesi diritti suoi personali; e l'uccisione di Lucrezia fu quello che finalmente lo mosse (1). Ma a che distendermi

(1) Riguardo a Marco Bruto è vero che fu mosso dal puro amor della patria alla ribellione; ma il suo esempio non fa contro il nostro principio, perchè non fu un ribelle, avendo ucciso un ribelle contro la repubblica, qual era Cesare. Forse male operò nell'ucciderlo; ma questo qui non deesi investigare. Del resto ribelle è unicamente colui che si oppone al governo vigente nella patria sua. M. Bruto difendea il governo vigente nella patria sua nell'uccider Cesare; ben lungi dall'esser dunque ribelle, uccideva un ribelle. Anche Cicerone

in allegar degli esempi, mentre questa gran verità è dai più grandi politici, dal Machiavelli principalmente comprovata, ed anche dagli stessi più fanatici difensori della ribellione, dall'Alfieri stesso?

La stessa guisa di rimedio si può adoperare onde evitare le tentazioni contro la religione. La vista, per esempio, dei disordini che inondan la chiesa può muovere taluno a dirne umana la religione. Ma avanti di decidere la bestemmia costui consideri, per esempio, rovinata la religione, qual resti lo stato dell'anima sua. Si rappellin tutte le prove della religione, e come tolta la religione non v'han che tenebre e terrore. Lo stato orribile degli Egiziani fra le tenebre descrittoci con vivi colori dal savio, è la figura dello stato dell'anima dell'incredulo. Ognuno ha alcune prove della religione che fanno più effetto che altre sul suo spirito: queste si rappelli.

Se non si usano tali rimedi, e si persiste nell'assentire alle tentazioni, un'anima religiosa può divenire incredula agevolmente.

IL SACRAMENTO È L'ESPRESSIONE DELLA DIVINA GRAZIA.

Il sacramento non è che l'espressione della divina grazia. Così le espressioni de' pensieri degli uomini sono i vocaboli, i quali sotto un aspetto sono arbitrarii, cioè non hanno in ispecie connessione necessaria colle cose che significano, ma sotto un altro aspetto non pendono dal nostro arbitrio, cioè allorquando regna universalmente la lingua che gli autorizza, loro attacca un significato peculiare, e gli altri esclude. Parimente i sacramenti sono segni, espressioni, linguaggio della divina grazia. Non è già che naturalmente passi una necessaria relazione tra di essi, onde sotto questo aspetto sono arbitrarii; ma Gesù Cristo ne fissò il valore, e attaccò la grazia a quel tal segno piuttosto che a quel tal altro; e quantunque esso potesse a piacer suo cangiarli, tal cosa non è in poter del-

armava la repubblica contro Catilina, e Catone opinava in senato che si uccidesse: erano forse perciò Tullio e Catone dei ribelli? ovvero ribelli non erano piuttosto Catilina e i suoi difensori? Coloro che niegano il paragone mi mostrino qual differenza passasse nel riguardo di cui parliamo tra Catilina e Cesare.

l'uomo; siccome questo avviene nelle lingue, il dio, il creatore delle quali non è l'individuo, ma la consonanza di tutti gli uomini insieme, onde nasce l'uso, da cui è determinato, fissato il valore e la significazione di ogni vocabolo.

Dissi che siccome nelle lingue tra il vocabolo significante e la cosa significata non passa *naturalmente necessaria relazione*, così lo stesso avviene nei sacramenti. Ove colla parola *naturalmente* voglio accennare come dall'uso può esser fissata necessariamente una certa qual relazione tra quel tal vocabolo e quella tal cosa; ma non mai dalla natura; e così pure non mai dalla natura è fissata la relazione necessaria ne' sacramenti tra certi segni e la grazia; ma bensì lo è dalla volontà dell'Onnipotente. Colle parole poi *necessaria relazione* indico che qualche relazione imperfetta e parziale può passare tra i vocaboli e le loro significazioni, come tra i segni e la grazia sacramentale; così, per esempio, in tutte le lingue molte cose vengono espresse da vocaboli col loro suono molto adatte alla natura di quelle, e in questa proprietà consiste una delle più belle qualità che aver possa una lingua. Tutti i sensi infatti hanno insieme qualche affinità e parentela; e le passioni dell'anima nostra palesandosi al di fuori per mezzo de' sensi in guisa analoga alla loro natura, possono le parole aver qualche relazione di proprietà con quello che si vuol dire, siccome tal relazione havvi nel muover degli occhi, nel gestir delle mani e in tutti gli esterni segni e movimenti. La stessa cosa ne' sacramenti succede, il segno de' quali ha molta affinità bene spesso colla grazia che esprimono; siccome l'abluzione battesimale significa la spirituale mondazione dell'anima; la *manducazione* eucaristica esprime la refezione spirituale dell'anima, ecc. E infatti, non avendo noi nessuna idea dello spirito, noi vestiamo colle più analoghe espressioni corporee le operazioni spirituali che in noi sentiamo. Questa è l'origine dei tropi e delle figure rettoriche, e principalmente della metafora e dell'allegoria.

Però tutte queste relazioni che passano tra i vocaboli e i loro significati, tra i segni sacramentali e la loro grazia, sono di semplice convenienza; ma non sono necessari. Ecco perchè io soggiunsi non essere *necessaria* la *relazione* che passa tra di essi. E una prova di questo è che senza veruno assurdo si possono per se stessi que' segni cangiare. Tutte le lingue sono

diverse, eppure in molte di esse molte cose vengono con diversi vocaboli pressochè ugualmente ben adatti significate. Riguardo ai sacramenti, quantunque cangiarne la materia e la forma non possasi perchè instituiti e fissati da Cristo, ognuno vede che senza cadere in assurdo Cristo avrebbe potuto esprimere la mondazione dell'anima dal peccato con altro rito che quello dell'abluzione battesimale, quantunque dall'altra non si possa dare un altro segno che meglio esprima la cosa. Ma questa relazione non è necessaria, quanto di più conveniente e adattata ritrovar non si possa.

DELLA DIVINA GRAZIA.

La grazia divina non è che un'offerta che fa Dio all'uomo di unirsi con lui: essa sorte il suo effetto se l'uomo ad essa si rende: l'uomo che ha la grazia celeste è unito a Dio. Le varie guise in cui questa grazia si dona, si mantiene e si riceve; i suoi gradi; le variazioni che può patire dal canto dell'uomo, le hanno imposti varii nomi, che in buona sostanza non suonano che i suoi rapporti; ma la sua essenza è sempre la stessa. Questa grazia si può in varie guise e in varii gradi infondere da Dio e ricever dall'uomo. I sacramenti non sono altro che alcune sue espressioni.

Il ricevimento della grazia è l'unione con Dio. È a cagione di questa unione che coloro che sono in grazia vengono chiamati amici e famigliari di Dio, imperciocchè l'amore non è altro che l'union degli amanti.

Manifestamente appare l'assurdo della dottrina di quei novatori i quali fanno consistere una delle qualità essenziali alla grazia nell'estinzione o nel non uso del libero arbitrio in chi la riceve. La scrittura e la chiesa, nel mentre che c'insegnano il contrario, altro non fanno poi che seguire le nozioni medesime del buon senso.

L'unione che opera la grazia non può esser degna di Dio e sublime per l'uomo se non è come quella di due sposi, il cui coniugio tanto più è perfetto quanto più libero e puro è il consenso su cui si fonda. Il concedere poi la libertà, come fanno taluni, ma torre il potere di resistenza, è un gettarsi in ripugnanze maggiori, senza potere lasciare illibata la giustizia di Dio.

La grazia di Dio, come dissi, non è che la voce, l'offerta di Dio di unirsi all'anima umana. La scrittura ce la esprime nel picchio che dà il diletto di notte tempo alla porta della sua sposa. Dio per mezzo della grazia opera negli uomini in ordine alla vita eterna. Impotente per natura a tutto ciò che può condurre a quel cielo la cui porta fu chiusa ad Adamo e a' posteri suoi, l'uomo è diretto colla grazia dalla bontà di Dio. Questa grazia è quel celeste linguaggio che è segno del governo che esercita Dio.

Più non compare, è vero, ai nostri tempi agli uomini in persona o in quella de' suoi angioli, come appariva una volta, ma in vece parla a tutt'anima umana con un linguaggio interiore che non si può negare e ad essa in tal guisa si manifesta e si unisce.

Ma non si dica che la grazia che gratuitamente si dona diffalchi l'umano merito e la giustizia divina; imperciocchè, quantunque Dio doni sempre gratuitamente i suoi favori, non li niega a coloro che bramanli. La grazia è comunemente da principio un semplice invito; se l'uomo si arrende a questo invito Dio aumenta la grazia: e come potrebbe farla appena assaggiare a chi di buona voglia l'accetta?

La grazia tocca lo spirito e il cuore dell'uomo. Alcune volte comincia dal cuore e va per esso allo spirito; altre passa per lo spirito onde giungere al cuore.

PER INTENDER BENE IL NUOVO TESTAMENTO FA D'UOPO PIÙ SAPERE L'EBRAICO CHE IL GRECO.

Per ben intendere il nuovo testamento, quantunque sia scritto in greco, fa d'uopo più sapere l'ebraico che il greco. Moltissime sono le forme, le frasi e le parole ebree di cui consta. Le parole *giudizio*, *conoscere*, e molte altre parole in esso dal volgato adoperate non sono che ebraismi che si trovano nello stesso originale. Tali errori non poche volte possono essere di conseguenza non poca anche riguardo alla storia e alla religione. Così, per esempio, la parola *giudizio* ha molte volte nel nuovo testamento un significato tutto ebraico. *Miscpàt* in ebraico significa *giudizio* ed anche *pena:* onde in vece di *pena* nel nuovo testamento si legge la parola *giudizio*. Parimenti *jadàn* in e-

braico significa *conoscere*, ed anche *provvedere*, *curare*; onde in vece di *provvedere* leggesi talvolta anche nel nuovo testamento *conoscere*.

DIO PROMETTE A CHI LO AMA E NE OSSERVA I PRECETTI INENARRABILI DOLCEZZE ANCHE IN QUESTA VITA.

La religione o piuttosto Dio promette a chi lo ama e ne osserva i precetti inenarrabili dolcezze anche in codesta vita. E non è infatti un gran bene la confidenza in Dio in tutte le umane sciagure e la speranza dell'eterna beatitudine? Ma per conseguire questo doppio paradiso bisogna esser tutto di Dio: bisogna esser tutto di Dio perchè Dio sia tutto dell'uomo. Ora da una tal religione soda, verace, intera, vividissima, che assorbisce, per così dire, tutta l'anima del fedele, è ben lontana quella tiepida professione, smunta, languida, fiacca, da cui occupati sono molti cristiani, cristiani solo di nome, perchè di nome soltanto è questa religione. Ben altro è il comando di Dio che vuol essere amato « ex toto corde, ex tota mente, « ex toto intellectu, ex tota anima, ex tota virtute, ex tota for- « titudine, ex totis viribus, » come è ripetuto nell'antica e nella nuova alleanza. E consistendo, secondo il detto del Redentore, in questo precetto della carità divina tutta la legge, è chiaro come vuolsi con tutta l'anima, con tutte le forze la legge osservare.

Ma colui che contro sì chiari comandi dona a Dio il suo cuore, se stesso, solamente in parte, per metà, e l'affezione che nutre (e qual è l'uomo che ne vada privo se non colui che viva senz'anima?) arde per altro che per Dio, meritamente è privato delle dolcezze ineffabili che l'Altissimo apre unicamente a' suoi veri diletti fedeli. Colui che ha viva fede, e che è certo del verbo di Dio, come può mai essere attaccato a questo mondo e con occhio tristo e disperato guardare la morte? Sopra di costui l'inferno non può a meno di esercitare anticipatamente l'effetto de' suoi terrori; ma invano il vangelo parla d'una eterna beatitudine; questo pensiero ha per lui nullo effetto. Almeno il vero infiammato fedele non è sgomentato dal pensiero di dover dividersi da questo mondo; e se l'eternità contiene un inferno, presentagli eziandio un paradiso,

al cui solo pensiero, al pensiero di Dio la sua anima si liquefà e la carità scaccia il timore. Egli è vero che anche il giusto teme; ma egli teme di offender Dio, perchè lo ama, e amando Dio, odia una vita in cui non può non offenderlo, e tremando all'aspetto dell'inferno, palpita di gioia celestiale a quello del paradiso. Nelle sciagure che impacciano come spine e bronchi l'umana carriera, egli cammina sempre nella virtù e soffre consolandosi in Dio. Ma il cristiano tiepido, mentre si astiene dai grossi delitti, beve a gran sorsi la miseria che lo circonda e gli manca ogni rifugio. Non è giusto, nè malvagio abbastanza.

Non è tanto malvagio per cercare colle scelleraggini la felicità; non è giusto pel poter trovare in Dio un amico, un conforto, un aiuto. Oh! quanto dunque è nostro interesse anche in questa vita l'esser cristiano davvero, l'amar Dio con tutta l'anima nostra! Ed è così di tutti i precetti del vangelo: non solo pasce il vangelo gli uomini d'una speranza di futura felicità, come lo calunniano i seguaci della carne, ma lo rende su questa terra tranquillo e felice per quanto un corpo di polvere può permetterlo a un'anima immortale.

LA RELIGIONE INSEGNA A INSIEME UNIRE LE COSE LE PIÙ DISPARI TRA LORO, PURCHÈ SIANO NATURALI.

La religione insegna a insieme unire le cose le più dispari tra loro, purchè siano naturali. E realmente nulla contrarietà v'ha nelle cose morali dispari, quando sono della natura; tutta la contrarietà è apparente e tutta la difficoltà consiste nel conoscere i confini delle cose e il loro punto di contatto, di rapporto, di concordanza, di unione. Così, per esempio, lo spirito e il cuore dell'uomo paiono opposti l'un all'altro come all'anima il corpo. La religione tende a conciliarli insieme, fissando fin dove si estende il circolo de' loro rapporti. Il timore e la speranza sono pure due affezioni che pugnano insieme. La religione ottimamente li concilia. Il vero cristiano teme e spera nello stesso tempo con perfetta armonia.

DELLA CERTEZZA DELLE DEFINIZIONI DELLA CHIESA.

Se si ha la persuasione della verità della cattolica religione e della verità della sua chiesa, senza il qual dogma quella non sussiste, che che dica la nostra ragione, avrassi per certa ogni definizion della chiesa. Questo non è punto un dogma duro se ben si consideri, come pare falsamente ad alcuno. Non avverrà mai che la chiesa insegni quello che come evidentemente falso ed assurdo ci è dalla ragione dimostrato; onde cade la forza della speziosa interrogazione di alcuni sofisti. Se la chiesa vi comandasse ciò che si oppone evidentemente alla vostra ragione, a quali delle due vi atterreste, alla ragione o alla chiesa? Strana domanda, in cui comincia supporsi quello che si dee provare, poter la chiesa fallire! Non parlerebbe da stolto quell'ateo che chiedesse al deista: se Dio vi comandasse di fare ciò che come intrinsecamente malvagio vi è dimostrato ad evidenza dalla ragione, ubbidireste o no a Dio? Il caso è lo stesso: essendo provato che Dio come perfetto non può contraddire se stesso nell'operare o far operare il male, e nel lasciar fallire quella chiesa a cui promise l'infallibilità.

Ma quantunque niente di evidentemente contrario alla mia ragione possa insegnarmi la chiesa, essa può stabilire dei dogmi che superino la mia ragione, ed in alcune parti eziandio ad essa si oppongono. Ma questa opposizione non sarà mai tale, che passi tra la ragione e il dogma una contraria disparità. Così senza allegare i misteri che superano la nostra ragione, per esempio è dogma di fede che senza del battesimo nessun possa salvarsi. A prima vista pare che la mia ragione si opponga a questo dogma e non possa crederlo parola di un Dio infinitamente buono. Ma, se mi affaccio poi a maggiormente considerarlo e a vedere se veramente ripugna alla mia ragione, io mi chiarirò come non v'ha veramente questa ripugnanza, e che Dio infinitamente buono può esser tale quantunque non salvi che i soli battezzati, e il maggior numero de' viventi non battezzato si muoia. Imperciocchè conosco io a fondo i rapporti che passano tra il comun padre peccatore Adamo e tutti i suoi posteri, tra Dio e gli uomini? Leggo io nell'anima di tutti que' miserabili che non hanno la sorte di salvazione? So io se tutti quelli che in apparenza muoiono infedeli, muoiano tali realmente? Posso aver io la scienza dei

giudizi imperscrutabili di Dio? Non posso io escogitare alcun sistema sia pure stravagante, in cui la giustizia di Dio resti conciliata con quel dogma? Questo basta perchè, siccome v'ha nullo paragone tra la mente nostra e la divina, se l'uomo che è sì limitato può trovare un mezzo per fare o evitare una cosa, l'Essere infinito, che tutto sa, tutto può, tutto regge, può trovarne infiniti.

E per questa medesima ragione, quand'anche nessuna ipotesi per conciliare queste verità potesse inventare il nostro spirito, non pertanto dobbiamo negarle.

Quel vuoto che vediamo, quella immensità che passa tra Dio e noi, in cui si perdono i nostri occhi, dee bastare per farci piegare il capo ai decreti dell'Onnipotente e ai dogmi della sua religione.

Se sedotti dalle apparenze della ragione noi neghiamo la verità di un dogma, l'autorità della chiesa e del vangelo rovinano e traggono con seco la rovina tutta della religione. Imperciocchè, siccome è incontestabile che il menomo cambiamento in questo mondo importerebbe una mutazione, un disordine in tutti gli esseri, così è proprio della vera religione l'avere tutte le sue verità così insieme collegate, che la rovina d'una importi quella di tutte le altre; ed è proprio così pure della vera morale l'avere talmente insieme collegate le virtù che, mancando una, tutte le altre per lo meno restino manche e imperfette. Ecco dunque per una vana apparenza di ragione rovinata tutta la religione, eccoci gittati nel caos infinito dell'incredulità, nella notte verace dello spirito umano; quanti assurdi per evitarne un solo! anzi quante ripugnanze reali per ischivare una contrarietà di apparenza!

Ecco ciò che si dee tenere dall'uomo di senno riguardo ai dogmi della cattolica religione: ma che diremo riguardo alle opinioni? Per me credo innegabile che sia meglio il tenerne il più poche che siano possibili. Su le innumerabili inutili che esistono confessare ingenuamente la propria ignoranza è la prova più alta di scienza. Coloro che, trovando i libri degli scolastici cristiani pieni di quistioni, presero in disistima la religione cristiana, quasi che lasci gli uomini ne' dubbi e nelle incertezze, commisero in questo loro giudizio un grande errore. La mente dell'uomo essendo limitatissima non dee empierla che di quella scienza che veramente sia utile: e questa

scienza presso gli uomini di senno non sarà mai posta in quistione.

Non s'ignorano punto quelle verità che in materia di religione sono necessarie a sapersi, e sono queste certe. Intorno a che siam noi dubbi, se non intorno a quelle verità la scienza delle quali non è necessaria? Alcune di esse, conoscendosi, potrebbono esser utili; ma un util maggiore possiamo ricavare dalla nostra ignoranza; e la religione che non ce la toglie ce lo insegna quest'utile, mentre ci vuol umili su questa terra, e vuol che pogniamo i nostri desiderii tutti nel Cielo. E del resto, se la religione dovesse lasciarci nulla ignorare, ove mai sarebbe il termine della nostra scienza? Dio solo sa tutto, e la sua scienza sola è infinita, perchè egli solo è infinito. — Dote propria della vera religione è di condurre l'uomo alla sovrana felicità, che solo può aversi nell'altra vita. Secondo la vera religione questa vita non è dunque che una preparazione all'altra, in cui la patria eterna dell'uomo consiste. La vera religione dee dunque insegnare tutto ciò che è necessario a tale preparazione; lasciare ignorare tutto ciò che potrebbe sviarne e potrebbe far considerare la strada del viaggio come il riposo della meta; serbare il colmo della scienza di cui l'uomo è capace, e che può render l'uomo felice, al luogo dell'eterna sua patria. — Notisi ancora che la natura dell'uomo non è punto di dilettarsi della scienza vana delle cose. Il nostro intelletto, è vero, dietro a questa agogna sempre; ma questo succede perchè non è pieno di Dio; e quelli che riposan nel cielo non la pensano in questa guisa. All'uomo innocente, che vivea in un paradiso terreno saggio del celestiale, fu pure proibito di mangiare del frutto dell'albero della scienza, e l'aver trasgredito un tal divieto fu cagione dell'umana miseria.

Non ostante tutto questo è vero che quaggiù ancora è forza decidere su alcuni punti non ancor decisi dalla chiesa. Ma questo non fa contro quello che dicevamo, cioè che non v'ha luogo ai dubbi ove si tratta di cose necessarie a sapersi. Imperciocchè, quantunque molte cose non siano per anco definite dalla chiesa sotto pena di anatema, non sono elleno da essa chiaramente insinuate, indicate dalla scrittura e dai padri, comprovate dalla coscienza e dal buon senso? Se certo unicamente si dovesse tenere quello solo che è dalla chiesa definito, misera la condizion de' cristiani de' primi tempi, in cui sì poche

verità erano ancora state definite! Di mano in mano che ve n'ha la necessità, la chiesa definisce i dogmi che reputa necessari esser definiti; ma nondimeno tutti i cristiani pii e dotti degli antecedenti tempi tengono la stessa verità ugualmente che se fosse definita. Sono gli scolastici che hanno messo tutto in dubbio e in questione; ma gli scolastici, quantunque da rispettarsi siano alcuni di essi, da seguirsi non sono. L'esempio di un san Cipriano è forse unico. E poi, appena che l'opinione di san Cipriano, inudita fino allora nella chiesa, uscì alla luce, fu esaminata e rovesciata col dogma.

Quando dissi che, quantunque non definite dalla chiesa, molte cose sono certe ugualmente che se definite fossero, non intesi già di dire che importino in chi le niega anatema e condanna. Sotto questo aspetto v'ha grande divario tra le verità definite e le indefinite dalla chiesa. Volli unicamente accennare come per quello che utili o necessarie sono quelle verità, quantunque non definite, l'uso che se ne può fare non è meno valido e fondato.

Ma anche in queste sorta di quistioni indecise dalla chiesa, e cui forza è decidere, bisogna unicamente fissarsi a quel tanto che è all'uopo necessario: il resto si lasci. Infatti molte quistioni sono complicate e composte di varii punti. Esempio. Si tratta di rispondere a un incredulo, che obbietta l'ingiustizia che commette Dio nel condannare al fuoco eterno gl'infanti non battezzati. Si risponde che la Chiesa non disse mai che vadano al fuoco eterno tali infanti, ma unicamente che non entrano nel regno de' cieli, come suonano le parole del vangelo, che dicono soltanto che chiunque non è battezzato non entrerà nel regno de' cieli. Si soggiugne che è opinione della chiesa e dei migliori cattolici che tali infanti non vadano al fuoco eterno; che Dio sapientissimo può in mille altre guise ad essi provvedere. Ecco ciò che si dee dire ad un incredulo che agitasse tale quistione. Ma l'avanzarsi poi a decidere petulantemente, come alcuni sfrontati teologi fecero, lo stato preciso che aspetta i bambini senza battesimo, oltre l'esser qui intempestivo, è un voler decidere quello che non si sa. Tutto al più umilmente esporre si possono le congghietture fattibili su tal soggetto.

Molte cose si debbono decidere, quantunque non decise dalla chiesa, massime in materia di morale; ma chi non vede che, tolti alcuni casi rari e complicati, il vangelo, i padri e il buon

senso agevolmente hanno decise queste questioni prima che i casuisti esistessero?

Alcune altre opinioni per altri motivi si debbono talvolta trattare, come, per esempio, perchè hanno affinità con qualche dogma di cui parlando convien di quella parlare; o quando si ha da convincere qualche incredulo, ecc., ecc., ecc. Così abbiamo arrecato l'esempio della quistione de' bambini morti senza battesimo, come pure degli eretici negativi, degl'infedeli, ecc.

Riguardo a tutte queste quistioni, massime a quelle speculative, io credo che l'uom debba attenersi alla decisione più favorevole al buon senso e al vangelo. Il vangelo, se fosse interpretato qual è sentito da chi non prevenuto lo legge, sciorrebbe molte quistioni. E riguardo al buon senso, perchè volersegli opporre gratuitamente, quando non osta a nessuna decisione della chiesa? È vero che ne' dogmi il buon senso non dee opporsi ad essi; ma nelle opinioni tutt'altro è il caso. Quando quella tal verità è definita dalla chiesa, da una chiesa che io tengo come infallibile, io ci piego riverentemente il capo, e checchè mi dica la mia ragione, io non le presto orecchio, diffido delle sue lusinghe e delle sue apparenze, e quella voce che si oppone a un dogma, certo non è per me la voce del buon senso.

Ma se la cosa di cui si tratta non è dogma, ma opinione, cambia interamente la faccia. Allora io non ho più motivo onde dubitare della mia ragione e negarle l'assenso, a meno che dall'altra parte l'opinione universale della chiesa e de' padri consista. Altrimenti la mia ragione non varrebbe più a nulla, e io dovrei dubitarne senza nessun motivo; sistema favorevole al pirronismo. Se trovassi qualche verità chiaramente a questa mia opinione contraria nella scrittura o ne' padri, la mia ragione dovrebbe tacere; ma non già se non ce la trovo. Da ciò appare come mai si discostino dalle buone regole del raziocinio que' teologi che gratuitamente anche nelle cose speculative abbracciano le opinioni più contrarie alla ragione. Così, per esempio, nella quistione degli infanti decedenti senza battesimo, tutta la ragione è dalla nostra parte con la opinione della chiesa, di molti padri, de' più stimati teologanti. Non so che dire di que' teologi che sentono il contrario, se non forse che il loro scopo di tal maniera di agire sia di distruggere la

religione col renderla odiosa e logorarne i fondamenti, cioè il buon senso che ne accetta le prove. Alcuni di tali partigiani del rigore io non saprei scolpare da questa taccia; degli altri io credo che un falso zelo o lo spirito di partito li seduca. Ma si rammentino costoro che il gran Tertulliano divenne un seguace di donnicciuole per voler render grave il giogo soave evangelico, e che il santo Cipriano errò anch'egli allorquando volle in severità sollevarsi sopra la chiesa.

DELLA SOCIETÀ CRISTIANA.

I cristiani devono unirsi in società e formare una società cristiana, siccome gli uomini considerati come tali semplicemente formano insieme una società naturale, e come cittadini una società civile.

Gl'increduli biasimano nella chiesa l'uniformità prescrittavi del culto esterno, ma senza ragione, anzi con gravissimo torto. Quando un europeo errante negli inospiti deserti dell'altro emisfero giunge a discernere sulla sabbia le vestigia di un suo simile, getta un grido di gioia, e tripudia d'inaspettata letizia il suo cuore. Ah! se dolce all'uomo è il trovar l'uomo, non sarà parimente ancor più dolce al cristiano l'invenire il cristiano che con lui alla divinità porga i suoi voti? Un segno di croce basta a far conoscere la spirituale unione di quelle anime: e il vessillo della redenzione riunisce in qualunque luogo della terra insieme i cristiani. Il dogma della comunione de' santi è ben dolce: la società che unisce tra le anime è ben cara: l'allegoria che rinchiude cioè l'unione di tutti i cristiani terreni nella patria celeste è ben consolante e sublime: ora l'uniformità del culto esterno non è che la mostra esteriore di quella interior comunione.

ERRORE DI BELIO.

Il Belio affermava sè essere buon cristiano, quantunque insegnasse che una società d'atei sarebbe migliore delle società di uomini religiosi: era egli dunque un ben malvagio cittadino. Ah! quel cittadino che ama la patria sua, come pur quel ma-

rito che ama la moglie ed i figli, ride nel cuor di giubilo alla dolce idea che una divina Provvidenza infinitamente saggia e buona veglia sui pegui dell'amor suo. Il cuor dell'ateo non può essere che freddo, quantunque le sue carni siano arse dal fuoco libidinoso: l'amor dell'anima, che è il solo vero amore, è incompatibile coll'ateismo.

LA RELIGIONE DEL VANGELO LEGA GLI UOMINI CON DIO E FRA SE MEDESIMI COL VINCOLO DELLA CARITÀ, NELLA QUALE CONSISTE TUTTA LA LEGGE.

La religione del vangelo lega gli uomini con Dio e tra se medesimi col vincolo della carità, nel precetto doppio della quale perciò, secondo il Redentore, consiste tutta la legge. Ma siccome l'amore non è mai infruttuoso, e Dio amandoci ci giova, e noi amando Dio gioviamo a noi stessi, così amando noi i nostri simili gioviamo pure ad essi. Ma che è mai questo giovamento se non la preghiera? Che di più potente v'ha presso Dio, che di più utile e consolante presso gli uomini? La preghiera unisce insieme tutte le anime in una spirituale società ad onta dell'impedimento de' corpi: le trae, per così dire, fuori de' loro corpi anzi tempo, le unisce tutte in uno, nel mediatore celeste come in un centro, e con tale scorta le presenta all'eterno Padre. Ecco la comunione de' santi, la quale ha luogo tra i membri della vera chiesa. Ma la preghiera non è qui limitata; e il cristiano può ancora pregare per l'eretico e per l'infedele con grande effetto.

La preghiera fa che l'uomo non è mai inutile su questa terra in qualunque corporale impotenza si trovi. Ignorato da tutto il mondo, sia egli nel fondo di un deserto infra le belve, ovvero sotterrato vivo in una prigione, egli è appo Dio più potente dei grandi e dei re sui loro troni. La sua anima valicando ogni terreno ostacolo s'alza fino al trono dell'Onnipotente, con esso conversa, a lui porge i suoi voti e gli dice il *Paternostro*, quella divina orazione, e dispone, per così dire, del celeste braccio, al cui paragone il braccio degli uomini è fiacco come un papavero prostrato dal vento.

DELL'EUCARISTIA.

L'avere Gesù Cristo istituita l'eucaristia nell'ultima cena avanti della sua passione c'indica come questo ineffabile sacramento è veramente il sacramento di carità, di amore, mentre è un effetto di quella grande dilezione che il Redentore arrecava per noi. E lo accennò quando, instituendolo, disse: « voi farete « questo in mia commemorazione, » e quando, dopo aver dato sotto le specie del pane tutto sè intero a' suoi discepoli, volle ripetere la prova della sua immensa carità sotto le specie del vino, significando particolarmente quel sangue ch'era per ispandersi per la remission de' peccati.

DELLA CESSAZIONE DEI MIRACOLI NELLA CHIESA.

Gl'increduli vantano come un argomento fortissimo contro la verità della cattolica religione il non vedersi presentemente ad operare più nessun miracolo, e si burlano di tutte le ragioni che sogliousi allegare per darne ragione. Ma sparisce ben tosto la pretesa forza di questo sofisma poichè si consideri che i miracoli su cui si fonda la cristiana e la mosaica religione sono innegabili, certi, e che, se a quel tempo Dio potè operarne, se presentemente più non ne opera, è solo perchè non vuole. Per poco che si studi lo spirito della religione di Cristo, si vedrà apertamente la cagione di tal differenza. Il vangelo è fondato sulla fede; la fede che giustificò Abramo, come esprime l'apostolo, è la base della cristiana religione. Essendo lo scopo di questa di umiliare il cuore e lo spirito umano avanti a Dio, tutto in essa dee concorrere a questo scopo. Il gran merito della fede consiste nel potere non credere, siccome il merito della carità nel poter non amare. Se Dio si manifestasse apertamente al nostro spirito e al nostro cuore, ove sarebbe mai il merito della carità e della fede? Ma dall'altra parte, non potendo la carità e la fede senza fondamento sussistere, Dio dà per base all'una ed all'altra quel tanto che basta per poterle sostenere, ma non per poterle rendere necessarie. Altrimenti verrebbe tolto il loro merito. Questa economia dei principii della religione, opera veramente unica della sapienza di un Dio, si legge in ogni eziandio minima parte di quella.

Gesù Cristo viene al mondo al tempo appunto fissato per la venuta del Messia dai profeti, e con una vita angelica, con una dottrina celeste, con evidenti e strepitosi miracoli prova la verità della religione che istituisce: ecco i fondamenti della fede. Gesù Cristo, quantunque sia il Verbo unito all'umana natura, appare al di fuori un semplice uomo e tutte subisce dell'umanità le esteriori vicende; nasce e vive povero, oscuro in un angolo della terra; è perseguitato, soffre e muore: ecco i fondamenti del merito nella fede. Gesù Cristo istituisce una chiesa che nel dogma è sempre una, invariabile, incorrotta: ecco i fondamenti della fede; ma questa chiesa è in tutto il resto umana come tutte le umane istituzioni, cade nei più gravi disordini, ecc., e queste sono le ragioni del merito. Gesù Cristo in breve tempo fa che la sua religione si spande, ma immense nazioni esistono tuttavia prive di essa; Gesù Cristo manda la grazia a tutti gli uomini, ma questa grazia può esser rigettata e frantesa; Gesù Cristo fissa le nozioni della religion naturale e insegna la morale la più pura, ma unisce a questa credenza quella di misteri incomprensibili; Gesù Cristo spande sull'anima cristiana consolazioni indicibili, ma bene spesso lasciala in preda alle tentazioni, alle mortali tristezze: ecco i fondamenti della fede uniti ai fondamenti del merito. Che mirabile armonia! La religione cristiana è tale che è anche umanamente certa, quantunque chi in essa crede abbia una credenza soprannaturale.

Questa economia (che io così la chiamo) della religione è all'occhio non prevenuto, ma giusto osservatore, una prova della sua divinità, e gli serve ad iscioglière agevolmente una infinità di obbiezioni, senza impiegar molto tempo o aver bisogno di molta scienza. Le prove della religione sono tali che ragionevolmente non le posso rigettare: questo mi basta per non dare ascolto alle suggestioni della corruzione del mio cuore e della superbia del mio spirito. Una infinità di obbiezioni saranno direttamente per me insolubili; ma a me che ciò importa? Imperciocchè: 1° benchè non sappia risponderci, comprendo però che possono esser false; 2° le verità contrarie sono evidentemente vere: questo mi basta per essere certo che esse son false; imperciocchè, quando una verità si ha per certa, non occorre di più per poter resistere a ogni seduzione contraria.

In questa guisa la religione si adatta ai deboli: ed alcune

verità che vedono evidentemente certe unite alla grazia di Dio bastano ad essi per non lasciarsi vincere da nessuna obbiezione. Il sistema eretico ed incredulo dell'esame della religione è un caos di assurdi anche per questa parte come è manifesto.

Posti tali principii, torno a quello di cui parlava. I miracoli furono necessari quando si trattava dell'instituzione della religione. Ma instituita questa, e stabilitane coi miracoli la verità, questi non furono più necessari. Quantunque siano passati diciotto secoli, i miracoli operati da Gesù Cristo e dagli apostoli hanno presentemente la stessa forza che allora, perchè la religione di cui furono prova tuttora sussiste. Il volere una continuazion di miracoli sarebbe un rompere l'economia accennata della religione. Per fondare la fede quelli bastano; ulteriori ne diminuirebbero il merito.

Tolando (se non m'inganno) dice ch'egli crederebbe qualora Dio operasse al suo cospetto un miracolo: perchè dunque se esiste, o se il può, egli soggiunge, non l'opra? — Strana ricerca, mentre colui che non crede a prove evidenti ed innegabili non crederebbe nemmeno ad un presente miracolo! Eppure gl'increduli gridano sempre che tutti cadrebbero convertiti appiedi dell'altare, qualora vedessero operarsi al loro cospetto un miracolo. Se io fossi stato presente a quella storia, ci dice ciascuno di essi, che si narra nei vostri vangeli, io crederei alla vostra religione. E pure egli è forza negarlo.

La religione presentemente è posta ad uguale evidenza che ai tempi di Gesù Cristo. La sua instituzione, i miracoli che la accompagnarono, la sua estensione subitanea, la sua immobil durata per tanti secoli, ecc., sono fatti che da noi negar non si possono, come quaudo succedeano. Onde, se presentemente v'hanno degl'increduli, egli è certo che anche allora ne sarebbero stati. Nondimeno pare che più convinca e persuada quel fatto che succede sotto i nostri occhi, di quello che lungi. Io lo concedo riguardo a una certa quale vivacità primitiva di persuasione; ma nel fondo egli è ugualmente certa l'esistenza di Cesare a noi, e di Roma a chi non l'ha veduta, come ai concittadiui contemporanei di quello e agli abitatori di questa. Ma si conceda una differenza anche reale: nulladimeno uguali erano i fondamenti della fede a' tempi di Gesù Cristo come ai nostri.

Ho già osservato come Gesù Cristo appariva un semplice

uomo, umile, povero, oscuro, soggetto in tutto alle umane esteriori vicende, quantunque dicesse sè esser figliuolo di Dio. Questo annunzio con tali circostanze non avrebbe bastato per far ridere gl'increduli de' nostri tempi? La parola del vangelo e il testimonio de' sensi si oppongono riguardo al sacramento dell'eucaristia; la parola di Cristo e il testimonio de' sensi si opponeano riguardo all'incarnazione. Chi non vede che gl'increduli, che a'nostri giorni si fanno scherno dell'eucaristia, non avrebbero a' tempi di Cristo fattosi scherno di lui? Ma facea, dirassi, Cristo molti miracoli. Certamente. Ma nello stesso tempo io veggo una turba di Farisei, che a fronte di questi prodigi rimane incredula e corrotta; e veggo un popolo intero a fronte pure di questi prodigi odiarne l'Operatore, perseguitarlo in orribile guisa e crocifiggerlo. Cecità tremenda, ma che vale a insegnarci quanto misero sia l'uomo che dalle sue passioni vien tratto ai più orribili eccessi, e a rinnegare la sua propria ragione e il suo cuore! I Farisei e i ciechi Israeliti di quel tempo non sono altro che gl'increduli del nostro. Entrambi hanno fatto congiura contro Cristo e la sua religione: hanno giurato di distruggere l'uno e l'altro, spinti al delitto e tenutici dentro immersi dalle passioni.

Le prove le più chiare furono mute del loro abbagliante splendore per questi miserabili, che volontariamente ci chiudeano gli occhi. È l'illusione della ragione, non la ragione che sia la causa del loro disordine.

Sì a' tempi di Gesù Cristo come a' presenti, e sempre, uniti ai fondamenti della religione furono i motivi del merito. Questi motivi del merito sono in fatto di fede ciò che la libertà in fatto di morale. Senza la libertà l'uomo non peccherebbe, ma nello stesso tempo l'uomo non sarebbe capace del bene; senza le tentazioni contro la fede l'uomo non potrebbe, è vero, essere incredulo, ma nemmeno vero e degno credente.

Sono adunque la libertà e i motivi del merito due cose in sè ottime; di cui se l'uomo abusa è per propria colpa. Ecco abbastanza giustificato Dio dalle imputazioni che far possonsi contro la sua giustizia. Se poi noi non comprendiamo del tutto il modo di conciliare la bontà di Dio coi motivi dell'incredulità che lascia, noi non dobbiamo far altro che confessare la debolezza del nostro ingegno e umiliarci. Sarebbe una bestemmia il tacciar d'ingiusto il Mediatore, perchè non impedì il deicidio: il calice d'amarezza che bevve, il sangue che sudò

nell'orto, l'agonia che soffrì sul calvario, la morte, la passione inesplicabile che patì per noi, e il di cui principale tormento fu il pensiero della dannazione di molti degli uomini non ostante il suo sacrificio, debbonci abbastanza persuadere dell'immensità di quell'amore di cui fu vittima.

Ne' tempi di Gesù Cristo mancavano molte delle prove della religione che noi abbiamo presentemente. Non si vedeano uniti in un colpo d'occhio come da noi al presente tutti i miracoli insieme, gli esempi, la santa vita, la morte, l'adempimento di tutte le profezie, la celere estensione della religione, la sua permanenza, l'infallibilità della sua chiesa, ecc., ecc., ecc.; ma in contraccambio miracoli innegabili erano operati sotto degli occhi di tutti. A' nostri tempi al contrario abbiamo tutti quegli argomenti di verità; ma quantunque in sè anche per noi uguale sia la certezza del vangelo, come se la storia presente ne succedesse sotto degli occhi, nulladimeno, stante l'infermità della nostra natura, quest'assenza è un motivo del merito della fede.

Parimente ne' primi tempi la santità de' fedeli era un argomento della verità della religione; ma ora manca quest'argomento, e ne nasce un motivo di merito. Si vede da queste comparazioni come l'una cosa si contraccambia con l'altra, e come in sostanza uguali sieno i fondamenti della fede a' nostri tempi come in quelli di Cristo.

Onde è lieve il conchiudere che chi è incredulo presentemente lo sarebbe stato eziandio al tempo di Gesù Cristo. Coloro che presentemente si lagnano della corruzion de' fedeli, della cessazion de' miracoli, ecc., che avrebbero mai fatto allora? Suppongano che per un momento la storia del vangelo succeda presentemente.

In un angolo del mondo sorge un uomo oscuro, umile, povero; nasce in una stalla; è perseguitato da bambino; oscuro vive fino all'età di trent'anni, in cui si mette a predicare; predica sè essere Dio, e insegna molti dogmi che umiliano i sensi e l'umana ragione; oh! chi può mai credere che coloro che contro una religione fondata su tante e tali prove come è la cattolica al presente scatenansi, adorerebbero come Dio quell'umile Nazareno? È vero che questo Nazareno unirebbe l'adempimento delle antecedenti profezie in se stesso, insegnerebbe una morale purissima, opererebbe miracoli splendidissimi; ma nondimeno gli

increduli saprebbono pure ridersi di queste prove. Il cuore e la ragione con argomenti invincibili non provano al presente la verità della cattolica religione? La morale di questa non è la morale del vangelo? I miracoli, le profezie del vangelo che ne danno prova non sono innegabili? La durata, la costanza, l'immutabilità, la estensione, i martiri di questa religione non sono miracoli della stessa? Che si vuole di più? In questa religione tuttora vivente, che vive da diciotto secoli nello stato in cui fu fondata, immutabile sempre ne' dogmi e nella morale, si ha un miracolo vivente innanzi agli occhi della sua verità: e in questo miracolo tutti gli altri che la provarono da principio sono innegabilmente effigiati. Non ostante tante prove gl'increduli si fanno scherno di questa religione: chi dubita più che farebber lo stesso se ora succedesse la storia del vangelo? E poi, ogni ragionamento messo da parte, la esperienza ne rende certi.

Siccome dei tempi presenti e dei tempi di Gesù Cristo uguali sono i fondamenti della fede e del merito, uguali ne sono gli effetti che ne sa trarre l'umana malvagità. Farisei, ipocriti, superbi, corrotti, odiarono, combatterono e burlaronsi del Redentore e de' suoi miracoli appena che si fu manifestato; e la congiura di una nazione finì col compiere lo scherno e la persecuzione, col fargli tollerare una passione e una morte ugualmente crudele che obbrobriosa: nella stessa guisa gl'increduli, uomini vili, superbi e viziosi, principiarono da Giuda e da Simon mago, e dureranno fino alla consumazione de' secoli a vilipendere e impugnare la religione di Cristo; e di essi alcuni più petulanti unirono ed uniranno i loro partigiani a muovere una guerra più aperta e dura per rovesciare gli altari, e sorgeranno in tal guisa gli Arii, i Maneti, i Vicleffi, i Luteri, i Calvini, i Volteri colle loro sette, emule degne in tutto di essere paragonate colla nazione ebrea ucciditrice del Nazareno.

Ora dopo tali esempi si vada dicendo dagli increduli che se vedessero i miracoli che ci narra il vangelo essi crederebbero in Gesù Cristo.

E questa medesima particolarità è notata nel vangelo, quando ci si narra che Gesù Cristo passando per un luogo non ci fece miracolo veruno a cagione *della incredulità de' suoi abitanti*, vale a dire perchè prevedeva che sarebbero stati inutili e disprezzati. Appariva anche in questo la bontà del Redentore, che si astenea dal far prodigi per risparmiare de' peccati, cioè un'incre-

dulità più colpevole, perchè avuta anche a cospetto de' miracoli. Gl'increduli de' nostri tempi sono nello stesso caso. I miracoli di cui è piena la storia della religione non servono a distruggere la loro incredulità: e questa sussisterebbe anche allorquando che Dio al loro cospetto rinnovasse i miracoli del vangelo.

Ho parlato della economia della religione: ho discolpato Dio dalla taccia d'ingiusto che alcuno potrebbe dedurne. Nè paia ad alcuno che tale economia sia una invenzione di bello spirito; imperciocchè, oltre che come ho provato si legge chiara nel vangelo e nella religione, la scrittura bene spesso ne parla, quando ci è detto, p. e., che Dio indurò i cuori degli ebrei acciocchè non vedessero, lo che non è altro che un'espressione orientale solita nelle scritture dell'effetto per la causa. Imperciocchè, siccome l'economia della religione è occasione, causa materiale dell'induramento degli uomini, viene detto che Dio operò questo induramento per significare che Dio operò quella economia che ne è la cagione: e simile espressione è pure usata oltre altri luoghi della scrittura nell'Esodo, quando per significare che Dio negò la grazia a Faraone, si dice che indurò il di lui cuore. Parimente Gesù Cristo spesse volte taccia i giudei di ciechi, e dice: *chi può intendere, intenda*, ecc. Molti altri passi esistono sì del vecchio, come di tutto il nuovo testamento che provano tal cosa.

Ma quantunque miracoli materiali soggetti ai sensi ora più non succedano, altri non minori si operano tutto giorno. Un grande quello si è della durata della religione. L'avere una permanenza instabile a seconda de' tempi è proprio delle instituzioni umane; ma il durar sempre e il non cambiar mai è sol proprio delle divine. E questa permanenza immutabile, eterna come quella di Dio medesimo, in sè dimostra espressi come in effigie tutti i prodigi che accompagnarono il suo principio.

Questa religione, che è in tutto la stessa che quella la quale fu instituita da Gesù Cristo, ci rappresenta i miracoli operati dal Mediatore nello stabilirla, il sangue sparso dai martiri nel propagarla, le persecuzioni sofferte da' suoi confessori nel difenderla, come le cicatrici di un guerriero fanno fede della pugna che sostenne nel campo della sua gloria.

Miracoli non meno rilevanti sono quelli che opera l'Altissimo

convertendo i peccatori. La conversione d'un'anima è un miracolo, perchè è un'opera del tutto soprannaturale. Ai miracoli materiali questi miracoli spirituali succedettero; e in questo luce come in tutto il rimanente della religione la sapienza del fondatore. Popoli grossolani, dati in preda alle passioni, la cui anima era tutta per così dire ne' sensi, non poteano altro linguaggio intendere che quello de' sensi: ogni altra dimostrazione superava la capacità loro. Ma poichè la sovrumana sapienza si fece intendere e fu comunicata agli uomini la sua dottrina coi materiali miracoli, la tradizione di questi, vale a dire la storia della instituzione dovea bastare: e se la Divinità volea ancora in guise soprannaturali far sentir la sua voce, non v'era di più conveniente che il farlo in quel linguaggio che il vangelo avea agli uomini appreso. Oramai ogni scusa mancava di non intenderlo. San Paolo mostrò il primo esempio di una conversione miracolosa; e quantunque già molte conversioni fossero state da Cristo operate, parve che, poichè mancarono nella chiesa i miracoli soggetti ai sensi, Dio ne volle maggiormente operare nelle anime, e nella conversion dell'apostolo dar a divedere che la sua onnipotenza non meno e non con minori prodigi si esercita sul cuore dell'uomo di quello che sopra la natura materiale ed i suoi elementi.

DELLA SOCIETÀ CRISTIANA.

Iddio guarda gli uomini come in società tutti insieme raccolti non solo civile e terrena, ma eziandio spirituale e celeste. E siccome uno de' due divini precetti onde si forma tutta la legge è l'amore de' nostri fratelli, la religione cristiana non solamente ci vincola in società coll'Eterno, ma eziandio quaggiù coi nostri simili. Non sono distanze di luogo o di tempo, da cui venga impedito questo cristiano spirituale commercio, il quale altro non è che la comunione de' santi. Operarono ben da stolti coloro ch'ebbero il cuore di rigettarlo! Per esso ne è concesso di soddisfare al trono dell'Eterno non solo per le nostre colpe, ma ancora per quelle de' nostri simili. Qual è quell'uomo che osi solo solo presentarsi al divino tribunale e sprezzi i conforti del fratel suo? E Dio che vede le cose quali sono si compiace e benedice l'opera sua nel mirare gli uomini

in beata fratellanza uniti amarsi a vicenda tutti in lui, porgere a lui preghi in comune, far l'uno per l'altro penitenza, e concorrere con santa emulazione ciascuno di essi a placare la divina Maestà, non solo per le proprie colpe, ma ancora per quelle de' compagni su questa terra, e di quelli che posti, per così dire, tra la terra e il cielo, provano tutto il desiderio di Dio con tutto il tormento dell'assenza (1).

DELLE CONSOLAZIONI DELLA RELIGIONE NE' MALI DI QUESTO MONDO.

Il mondo è pieno di mali senza rimedio; anzi si può dire che il male in complesso è senza rimedio, benchè evitar si possano gl'individui o le specie di esso: ma in qual guisa se non gettandosi in un altro male? Ora ecco il bene che opera la religione. Insegna a soffrire con gaudio e pace queste miserie, insegnandoci che ci preparano la strada alla felicità del cielo: e se il vederci immersi in tante sciagure senza saperne la cagione ci rende torbidi e tristi, la religione ne appaga in cosa di tanta importanza, aprendoci la sorgente dell'umana corruzione, e, nella sua più chiara luce, la contraddizione che passa tra la nostra ragione e le nostre opere. Confortati da queste notizie noi veggiamo la mano della giustizia nelle nostre medesime disavventure, onde le portiamo con pace; perchè l'uomo è disposto a tollerare pazientemente il male, purchè sia

(1) Gesù Cristo ne diede l'esempio a tutti gli uomini. Si fece uomo simile a noi, onde soddisfare per tutti noi come per suoi simili, ed insegnare a ciascuno di noi il medesimo eroismo. E questo è certamente un eroismo di carità. I gentili celebrano gli eroismi dell'amicizia in Pilade ed Oreste, in Pizia e Damone, ecc.; dell'amor coniugale in Abradate e Pantea, in Laodice e Protesilao, ecc., ecc. Ma che v'ha di paragonabile tra questi affetti umani e quello divino di carità? tra gli eroismi degli uomini e quello di un Dio? Tali esempi ci servono ad indicare che è della natura dell'amore che l'amante si sacrifichi per l'amato. Gesù Cristo vestendo l'umana natura mostrò in sè l'uomo nella sua perfezione in mezzo ad uomini corrotti, e volle dar l'esempio dell'ultimo eroismo dell'amore; laonde si sacrificò per tutti, cioè soddisfece per tutti. Il sacrificio infatti non è che soddisfazione, espiazione. Tal fine ebbero presso tutti i popoli i sacrificii insieme a quello d'onorare la divinità.

consono con quell'idea naturale del retto, che gli è scolpita nell'anima.

La sorte dell'incredulo è ben trista, cbe si sente infelice e non sa perchè, che si vede limitato in tutto, posto in una brevissima sfera, immerso in ignoranza infinita, circondato da mille testimoni della sua impotenza, travagliato da desiderii a non poter dire, dotato di nn istinto invincibile cbe lo porta ad amare la vita e se stesso nel tempo medesimo che la rabbia, la malinconia, la disperazione lo spingono ad odiare se stesso e a terminare la piena d'infelicità che lo circonda.

Ma Dio non limita la sua bontà a farci conoscere la giustizia della nostra miseria, cbe di più ci porge il mezzo onde saperne tirare pro di non piccol rilievo. Tutto giorno noi manchiamo, e la contraddizione cbe passa tra la mente nostra e le azioni si fa sentire; noi sentiamo pure la reità che proviene dai nostri mancamenti e il conto che dobbiamo rendere a Dio. Ebbene, sofferendo con animo paziente e liberale le tribolazioni che ne toccano in sorte, le pene che angustiano, assediano l'anima nostra, noi possiamo soddisfare a Dio ingiuriato dalle nostre colpe.

L'ottimo Iddio accetta per buona questa soddisfazione, purchè venga offerta da un cuore umiliato e contrito. Ditemi, o cristiani, non abbiamo ragione di lodar senza fine per tanta bontà il nostro Dio? La giustizia umana non assolve dalla morte quel reo che pazientemente soffre i disagi della prigione; ma Dio che è la sola vera giustizia, perchè la sola bontà, ci assolve dalle pene dell'altra vita, purchè tolleriamo con pazienza il carcere della presente. Ah! dal fondo di questo carcere in cui miseri, piangolosi viviamo, alziamo la voce a quel regno che la misericordia di Dio ci prepara, e diciamo: *Padre nostro, che sei ne' cieli,* con tutta l'effusione del nostro povero cuore. *Padre nostro, padre nostro!* quando fia cbe possiamo aver pace in te? Ma intanto cbe gemiamo tra le tenebre per aspettare la luce, tra i nostri singhiozzi un raggio di consolazione celeste si faccia sentire, e questa parola *Padre*, pronunciata dinanzi a un crocifisso, sia l'espressione che muova in noi la dolcezza ineffabile di questo raggio.

DELLA PENITENZA.

La soddisfazione della penitenza è medicinale e vendicativa: medicinale, in quanto vale di rimedio contro i peccati, di rinforzo contro la tentazione; vendicativa, come quella che è propria e vera pena del peccato con cui si compensa non già l'eterna tolta tutta dal sacramento, ma la temporale pena che rimane da tollerarsi. Ecco i due aspetti sotto di cui è mirata dai cattolici la soddisfazione sacramentale, duce la scrittura ed i padri. I protestanti da noi si dipartono nel negare che la soddisfazione sia vendicativa, ma asserendo essere soltanto medicinale. Molte obbiezioni contro il dogma cattolico, che traggono dalla scrittura e dai padri, purchè si avverta attentamente ai due sopraccennati fini della penitenza, cioè la vendetta e il rimedio, agevolmente vengono sciolte. I Padri in molti luoghi parlano della satisfazione come di una medicina; ma ne siegue perciò che escludano la pena espressa da essi medesimi chiaramente in altri luoghi?

Gesù Cristo, che è il mediatore tra di noi e il suo celeste Padre, presenta a questi le nostre preghiere, le nostre satisfazioni, che acquistano nella sua mano, per cui passano, quel valore infinito di cui piene giungono al divin trono. Che può ottener grazia appo Dio se non quello che è di valore infinito? E come mai avranno tal virtù le poche opere di un ente infinitamente finito qual pure è l'uomo? Le parole e le offerte di una turba di sudditi poco o nulla benemeriti della lor patria hanno poco o nessuna forza appo un principe giusto; ma se desse passano per la bocca e per le mani di un soldato che mostra il petto suo pieno di cicatrici ottenute nel difender la patria, che vive una vita messa per tale difesa a repentaglio, qual valore non otterranno presso quel giusto re? Gesù Cristo è il bellatore di cui parlano i profeti, che per la difesa della gloria del Padre suo pugnò per l'uomo contro di Satana, lo sconfisse, terminò il suo regno sopra del genere umano; e che tutta questa vittoria ottenne con ispargere il sangue suo.

Ecco la mediazione tra noi e l'Altissimo, che può muovere il divino sguardo sopra le opere nostre e che rende preziose anche le nostre soddisfazioni. Questo è il dogma della cattolica chiesa: che i soli meriti di Gesù Cristo hanno vero, essenziale, intimo valore presso Dio; ma ne siegue forse che siano inutili

le nostre soddisfazioni? Che couclusione fallace! Eppure è questo il dogma che i protestanti oppongono al cattolico. Ma tutti i vantaggi sono dalla nostra parte, tutti gl'inconvenienti dalla loro. I meriti soli di Gesù Cristo hanno un valore intrinseco appo l'Eterno; ed in questo noi e i protestanti diciamo ûna stessa cosa. Ma noi soggiungiamo che le nostre opere passando per mano di Gesù Cristo ottengono anch'esse nn gran valore appo Dio. Nulla di più ovvio e di più naturale. Gesù Cristo, che morì per amor dell'uomo, non potrà egli dare in forza dei suoi meriti alle opere dell'uomo virtù somma presso Dio?

I protestanti dunque, che ciò niegano, ben lungi dal difendere la forza de' meriti di Gesù Cristo, come essi pretendono fare, l'attaccano. Gesù Cristo, che morì per ristabilire tra gli uomini il regno della giustizia, soffrirà egli di vedere dal loro canto non pagarsi il debito di cui sono debitori verso il Padre suo? Vorrà egli esentar l'uomo da quelle opere e da quelle soddisfazioni di cui è ancora, mediante la divina grazia, capace? Ciò fare, sarebbe un non amar l'uomo, e di più un non amar Dio, per furargli i tributi che gli possono offrire le sue creature, e che mediante la mediazion del Messia acquistavano valore. I protestanti adunque sono ridotti a profferir bestemmie contro di Gesù Cristo, mentre vogliono sollevarne la gloria. Concludiamo adunque che il Messia colla sua mediazione, coi suoi meriti vuole preparare un prezzo iuesausto e infinito da attaccare, per così dire, alle opere umane sì deboli e infime per se stesse.

GESÙ CRISTO FU IL CAPO D'OPERA DELL'UMANA NATURA.

Gesù Cristo come uomo fu propriamente il capo d'opera della umana natura, e tale conveniva che fosse. Egli mostrò al cospetto degli uominl un novello Adamo innocente portante sopra di sè le iniquità di Adamo reo. Se ben sapessimo leggere nell'Uomo Dio, ci troveremmo tutta la natnra umana nella sua più pura purezza, ogni affetto, ogni dote di essa nel suo punto di perfezione. È difficile in astratto in molte cose il porre i limiti che la innocente dalla corrotta natura dividano, ma ogni difficoltà di questo genere tosto sparisce, avuto l'occhio sul vangelo. Abbiamo in questo divino libro non solo la vita di un Dio,

ma la vita di un uomo perfetto. La divina natura, che reggeva la umana, la facea operare secondo la propria naturalezza. La moderazione cotanto necessaria in tutte le cose, senza di cui non v'ha che disordine, nelle virtù medesime, se si può appellare virtù ciò che è eccessivo, riluce in tutto Cristo. Quando si dice moderazione, s'intende ordine. Gesù Cristo fu lo specchio dell'ordine, fu l'ordine stesso che venne ad ordinare il mondo. E l'ordine stesso e la moderazione v'hanno in Dio: perchè quantunque i divini attributi siano come la divina sostanza infiniti, nondimeno serbano l'ordine ed evitan lo eccesso, sì che lo stesso Dio è infinitamente buono e infinitamente giusto.

Che se l'eccesso ci fosse, come sarebbero mai questi due attributi insieme compatibili? Nè si confonda l'eccesso coll'infinito. L'infinito serba la natura, l'ordine della cosa; si raggira nel suo circolo senza uscirne; così la giustizia infinita si raggira nel suo circolo di giustizia infinitamente, senza toccare il circolo della bontà. Ma chi dice eccesso dice disordine, oltrepassar di confine; laonde si può essere infinito senza cader nell'eccesso, e cader nell'eccesso senza essere infinito. Eccesso dal latino *excessus*, suona esito, uscita fuor della via, fuor del modo, fuor della regola, fuor dell'ordine. L'eccesso non è che difetto, ed è una cosa negativa, come il disordine, il male. L'uomo onninamente e per ogni parte finito è onninamente e in ogni parte eccessivo; tanto il finito e l'eccesso sono parenti ed amici.

Un vasto fiume rivolge nel letto suo le vaste onde tranquillo e lascia in pace le campagne che lo circondano; mentre un picciol fossato continuamente di qua e di là si diborda, e mal conce sempre ha le spiagge. Nel primo esempio la grandezza sta unita all'ordine, nel secondo l'eccesso risalta nel picciolo.

Gesù Cristo fu l'uomo innocente e puro che comparve tra gli uomini rei e depravati. Che contrasto! Tutta la virtù da una parte, tutto il vizio dall'altra; ivi tutto il disordine, là tutto l'ordine; il regno di Dio dall'uno, il regno del demonio dall'altro lato. La virtù affrontò il vizio e ne fu vincitrice; ma in qual guisa? Caricandosi di tutte le colpe ond'erano gli uomini gravati.

Dio aveva altre volte salvato il solo Noè, perchè il solo Noè era il giusto che esistesse sopra la terra; ma in Gesù Cristo si vide il solo giusto della terra ad addossarsi tutti i crimini degli uomini e a morire per essi. E qual divario tra la giustizia di Noè

e quella di Gesù Cristo! Noè era di quei giusti che cadono sette volte al giorno; ma Gesù Cristo era la santità delle santità, secondo il detto dei profeti. Gesù Cristo adunque fu l'uomo innocente tra gli uomini rei e corrotti. L'innocenza non è nel principale suo lustro tra la gloria, tra i santi in un paradiso; ma ben fu nel suo lustro in un mondo pieno di miserie e di corruzioni, fra uomini miseri e depravati, oppressa, calunniata, perseguitata fino a morte. L'innocenza non potea risplendere del suo maggior splendore se non in questa guisa; onde pare che Dio medesimo volesse con questo contrasto dar un nuovo aspetto, un nuovo lustro alla sua divinità. Il confronto del bene col male, del bello col deforme è quello che fa spiccare principalmente il bene ed il bello. In Gesù Cristo la virtù venne, per così dire, alle mani col vizio, e Dio, l'autor del bene, coll'autor del male, il demonio.

Laonde volle Dio incarnato caricarsi anche di tutti gli umani peccati, e scendere persino negl'inferni, nel seggio cioè del nemico di Dio. Ma per ora osserviamo in Gesù Cristo soltanto l'uomo.

LA RELIGIONE DIRIGE L'UOMO VERSO IL SUO FINE E LO FELICITA IN QUESTO MONDO E NELL'ALTRO.

Tutta la sua religione, i suoi dogmi, la sua speculativa, la sua morale non sono ad altro fine diretti che a dirigere l'uomo verso il fine per cui è creato, a felicitarlo in questo mondo e ad unirlo nell'altro con Dio. La religione è composta di dogmi speculativi che si dirigono allo spirito, di dogmi morali che sono diretti al cuore. E siccome proprio difetto dello spirito umano è l'orgoglio, e dell'uman cuore la corruzione, così la religione tende co' dogmi speculativi ad umiliare lo spirito, e coi dogmi morali a purificare il cuore. Ma si può dire che ogni dogma della religione sia nello stesso tempo speculativo e morale per ottenere quei due fini, quantunque alcuni più siano speculativi che morali, altri per lo contrario più morali che speculativi.

Tutte le verità religiose che umiliano il nostro spirito purificano il nostro cuore eziandio. Per esserne convinto basta il gettar l'occhio sopra i misteri, che si vedranno tutti tendere a rendere migliore il nostro cuore nel mentre che umiliano il

nostro spirito. Eziandiochè unicamente ottenessero quest'ultimo fine, sarebbero abbastanza degni dell'uomo e al riparo contro i sofismi degl'increduli; ma v'ha di più: pare che Dio, vedendo l'intima connessione che ha tra lo spirito e il cuore umano, dimodochè l'uno affatto senza dell'altro non opera mai, non abbia voluto nemmeno in un punto della religione giovare all'uno senza giovar pure all'altro. Perciò tutte le verità morali non soltanto tendono a purificare il cuore, ma ancora a dissipare l'orgoglio che offusca lo spirito, epperciò hanno sempre un non so che con seco di misterioso. Ecco come la fede e la carità camminano sempre insieme, e dov'è l'una veramente e totalmente non può non esser l'altra.

I misteri non solo muovono la fede, ma eziandio la carità; i precetti morali non solo muovono la carità, ma ancora la fede. La creazione non solo serve a farci vedere un Dio autore e conservatore del tutto, a cui perciò siam debitori di adorazione, di servizio e d'amore, ma ci presenta un mistero incomprensibile veramente, e che non può entrare nel nostro spirito se non mediante la fede. La Trinità non solo confonde la nostra mente, ma fa al nostro cuore toccar con mano la potenza, la sapienza, la bontà dell'Altissimo, ed oltre le strette relazioni che ha questo dogma con altri grandemente morali, muove il nostro cuore ad amar grandemente quel Dio che la propria essenza, direi così, e gli arcani tesori della sua natura apre agli uomini.

L'incarnazione, l'eucaristia sono dogmi, di cui non si sa dire se più deprimano lo spirito o sollevino il cuore, se più eccitino la nostra fede che il nostro amore. Tutti i più triti precetti della morale sono pure de' piccioli misteri, a cui il nostro spirito orgoglioso vorrebbe opporsi: quante volte, per esempio, non ci suggerisce che la vendetta, il piacere inonesto è lecito, che il suicidio è un atto eroico, ecc., e muove dei sofismi in grazia di questi errori, che non si possono da noi nemmeno sciogliere pienamente? Quante volte le nozioni della divina bontà non vengono combattute dalla incredulità del nostro spirito colla moral del vangelo? Lo provano la folla di quegli scrittori che non sono men libertini di quello che increduli. Vedi chiaro ed aperto che ogni verità evangelica, sia pratica o speculativa, ha sempre il doppio fine di umiliare lo spirito e di mondificare il cuore.

Non è divina una religione sì perfetta che con tal ordine regge l'uomo? *Reggere* l'uomo, *regolarlo*, *legarlo* colla divinità sono infatti i fini della religione, come la voce stessa di RELIGIONE lo suona. Gli increduli perciò, o si scatenino contro i misteri o contro i precetti morali, hanno sempre evidentemente il torto, e peccano ognora per non voler ben intendere la religione.

La religione, che come scienza pratica è il legame di Dio coll'uomo, e come scienza speculativa la scienza delle relazioni che tessono questo legame, ha per doppio fine di legare l'uomo a Dio in tutte le sue parti, cioè nel suo corpo, nel suo spirito, nel suo cuore. Lega l'uomo corporeo con Dio per mezzo del culto esterno; l'umano spirito per mezzo de' misteri, l'umano cuore per mezzo della morale. La religione, legando l'uomo con Dio secondo le relazioni che passano tra l'uno e l'altro, lega l'uomo con Dio come il servo col padrone, il figlio col padre, la creatura col Creatore, il suddito col sovrano, l'ente imperfettissimo con l'Ente infinitamente perfetto. La religione adunque tra Dio e l'uomo è una relazione di società; cosa da me molto ripetuta. L'uomo disordinato deve essere ordinato da Dio; epperciò in questo consiste la religione dell'uomo corrotto.

La religione dell'uomo innocente consisteva nell'esser retto da Dio e conservato dall'innocenza, quando la religione dell'uom corrotto consiste nell'essere rimesso nell'innocenza. Dio, incarnandosi, stabilì l'unione religiosa di Dio coll'uomo. Instituì un culto esterno per legare il corpo dell'uomo con Dio; un culto interno per legar l'anima umana con Dio. Essendo l'anima umana composta di cuore e di spirito, Cristo instituì i misteri e la morale per unire lo spirito ed il cuore con Dio. L'unione dello spirito con Dio consiste nella fede; l'unione del cuore con Dio nella carità; l'unione del corpo con Dio ne' riti esterni.

Stabili ed uniformi esser debbono queste unioni; e, siccome uniforme la carità, la fede, cioè a dire il culto interno, è un assurdo che stabile ed uniforme non debba pur essere il culto esterno, assurdo tanto caldamente difeso dai deisti. Ma siccome in ogni atto dell'uomo più o meno hanno sempre parte insieme il corpo, lo spirito ed il cuore, così ogni menomo precetto, dogma, verità evangelica tocca questi tre punti, spetta cioè al corpo, allo spirito ed al cuore. Ecco come le ceremonie della

religione, che accompagnano i moti del cuore e non ne sono che l'espressione, il linguaggio, sono fondate sulla natura della religione, e sarebbe uno svisarla l'abolirle o il torne la stabilità ed il precetto.

DELLA RISURREZIONE DE' CORPI.

Il dogma della risurrezione de' corpi alla fine del mondo e della loro unione colle anime alla felicità o alla miseria è un corollario del dogma della necessità del culto esterno. Imperciocchè, se questo culto è necessario, se l'uomo deve essere tutto unito a Dio non solo nell'anima, ma eziandio nelle sue membra corporee in questo mondo, perchè mai anche il corpo non riceverà il suo premio o la sua pena, per aver osservato o no tal precetto, nell'altra vita? Egli è vero che il corpo da sè è un semplice organo di materia, e che è l'anima che merita; ma se Dio vuole, in dimostrazione di tutta la sua sovranità, che l'anima a lui presti tributo anche per mezzo del corpo, non rimeriterà l'anima anche con questo medio? A buon conto il corpo umano è un miracolo dell'Onnipotente, e non indegno di rendere adorno il cielo. Dio lo formò colla propria sua mano; e maggiormente ancora lo santificò quando il Verbo lo assunse e portollo nel cielo. Ecco i dogmi adunque della risurrezione finale de' corpi, e della necessità del culto esterno insieme vincolato, sì che non si può torre l'uno senza per lo meno l'altro indebolire. Tale è la sorte della verità, che è una come Dio, perchè come Dio necessaria in tutte le sue parti. Togliete a Dio un attributo, e tolto è tutto Dio; scemate il complesso delle verità d'una di esse, e tutte rovinano. Quantunque questa connessione non sia a noi in tutti i suoi anelli sensibile, ne siamo però certificati da quel poco che sappiamo, dai principii della nostra ragione; ed ogni obbiezione viene sciolta dalla scienza della nostra ignoranza.

TOLTA LA RELIGIONE, LA SCIENZA MAGGIORE CHE SI POSSA DALL'UOMO POSSEDERE QUELLA È DELLA NOSTRA IGNORANZA.

Tolta la religione, la scienza maggiore che si possa dall'uomo possedere quella è della nostra ignoranza. Il primo saggio è colui che confessa di saper nulla. E come mai ciò non ostante si può tener dietro dagli uomini a una vana scienza? — Se voi non siete dotto, dirà taluno, sarete superbo e ignaro della vostra ignoranza: il solo dotto è veramente umile. — Io concedo la supposizione: ma di qual dotto si parla? del dotto profano? Sia che conceda di saper poco o nulla, nulladimeno io lo veggo o orgoglioso nella superbia, o orgoglioso nella umiltà, ma sempre orgoglioso; lo miro taciturno, ritirato, misantropo; nemico della società, e quantunque forse amico degli uomini negli scritti, mentitore ne' fatti di simil principio. Confessa di saper nulla; ma nel medesimo tempo si estima più che tutti gli altri uomini: e la scienza di saper nulla è per lui in sostanza un motivo d'orgoglio e non d'umiltà.

Io guardo non i pensieri, ma i fatti; il dotto profano mi si para davanti come poco utile se non inutile e dannoso alla società, sprezzatore degli altri uomini, che disdegna di accompagnarsi con essi, e se lo fa, si annoia, e vinto ben tosto dal tedio ritorna intorno a' suoi libri. È costui un dio che null'uomo stima degno d'essergli socio. Egli conversa coi morti, perchè fugge i vivi: e i libri instituiti per mettere in fiore la società servono a cangiarla in un deserto. Ma, tralasciando altre simili osservazioni intorno alla vita de' dotti, basti quella che la scienza che essi hanno di saper nulla, non vale che a invogliarli di sapere. Gridano vanità esser le scienze: eppure invecchiano sopra i loro trattati. È questa la scienza di saper nulla, e il suo vantaggio? Non può essere se non perniciosa una tale scienza, quando quella non ci si aggiunga di non poter saper nulla. Ma se l'uomo crede di poter sapere, nulla a lui vale, anzi nuoce il sapere che nulla sa. L'idiota almeno, che ignora la propria ignoranza, non si cura di discacciarla.

Salomone gridando vanità sopra le scienze intendea ben altrimenti questa vanità. Non facea come i dotti del secolo che gridano vanità e poi la seguono. Ecco ciò che dicea quel gran saggio, o, per dir meglio, per bocca sua lo Spirito Santo: « Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis et bibat,

« et fruatur laetitia ex labore suo, quo laboravit ipse sub sole,
« numero dierum vitae suae, quos dedit ei Deus: et haec est
« pars illius. Et omni homini, cui dedit Deus divitias, atque
« substantiam, potestatemque ei tribuit, ut comedat ex eis, et
« fruatur parte sua, et laetetur de labore suo: hoc est donum
« Dei. Non enim satis recordabitur dierum, eo quod Deus oc-
« cupet deliciis cor eius. » (Eccle., V, 17, 18, 19.) Ivi Salomone non fa nulla menzione delle scienze e delle lettere come di cosa che far possa l'uomo felice.

Tutta la scena cambia se si parla del dotto religioso. Egli non solamente è persuaso di non saper nulla, ma di non poter saper nulla in molte disquisizioni e discipline. Limita i suoi studi a quelli della religione, o de' bisogni della società in cui vive; ma nulla più. Sè niente più estima degli altri, mentre è privo del comune pregiudizio che le scienze estollano l'uomo, ed è persuaso nel suo cuore che un buon cittadino, un buon agricoltore, un buon ecclesiastico, sono da preferirsi a qualunque dotto di gabinetto. Premunito da tali pensieri non perde il suo tempo in iscienze inutili e superiori all'umana mente, ma si limita a ben conoscere i suoi doveri, per metterli in esercizio ed esser utile alla sua patria.

Ecco il dotto che forma la religione. Insegnando ad umiliare l'umano spirito al cospetto del suo Creatore, ben lungi dal richieder cosa che si opponga alla perfezione dell'uomo, ordina lo spirito dell'uomo secondo il suo fine. Imperciocchè non è un rendere deteriore l'uomo invece di perfezionarlo il permettere allo spirito di lui il vagare senza freno ovunque gli piace, lo spaziare dove non può giungere la sua natura e il far di sè un Dio quasi a se stesso? Il credere che tal libertà di pensare sia un modo di perfezionar l'uomo è una pura illusione: è forse un perfezionarsi l'uscir fuori della propria natura?

DE' MALI PRODOTTI DAL PECCATO ORIGINALE.

Le ragioni per cui i mali prodotti dal peccato originale non sono solamente spirituali, ma ancora corporei, sono queste: 1° Il peccato d'Adamo ebbe per iscopo di soddisfare il suo corpo: era dunque giusto che anche il corpo ne portasse la pena. Ed infatti il primo effetto del peccato fu il fuoco della

concupiscenza che mosse nell'uomo la vergogna; 2° La natura la più perfetta e sovrana nell'uomo, cioè l'anima, peccò e si corruppe: era congruo che la natura meno perfetta ed ancella del corpo le tenesse dietro.

Questa ragione serve pure per dimostrare come tutta la natura creata si risentì del peccato di Adamo e ne fu disordinata: perchè, sendo essa subordinata all'uomo (come appare dalle parole di Dio ai primogenitori: *replete terram, et subiicite eam, et dominamini*, e dall'aver Dio creato l'uomo in ultimo luogo di sua propria mano e a sua immagine e somiglianza, e dall'aver voluto che desse il nome a tutti gli animali, che gli fece passar dinanzi come sudditi a re in rivista, e dall'averlo posto nel paradiso terrestre e fatto padrone di tutto il paradiso, che rappresentava il mondo in cui doveasi spandere la posterità di Adamo, e da molte altre simili circostanze, ecc.), e legata con lui per mezzo di molte relazioni, dalla sorte dell'uomo dipendea tutta la sua.

Dio, il re di tutto il creato, costituì l'uomo come suo vicerè su questa terra, siccome chiaramente si vede espresso nella scrittura: laonde ne dice lo storico che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, cioè come un legato, un ministro, un vicerè, siccome questi personaggi nel mondo immagini del principe si sogliono appellare. Non è perciò più da stupirsi se il mondo è pieno di mali; nè vale il dire che molti ne sembrano mali, ma nol sono; cioè può essere in alcune particolarità; ma noi non siamo sì stolti, nè i nostri sensi sì ingannatori, nè la nostra ragione sì scempia, che non esista in generale un complesso di mali in questo mondo. Non ostante questo complesso di mali si vede in questo mondo la mano provvida di Dio, e ciò in essi medesimi mali, perchè, come dice sant'Agostino, Dio sa volgere il male in bene. Ma nel mentre che si vede l'opera di Dio, si scorge pure un disordine che la deturpa. Questa è una di quelle tante contraddizioni che empiono l'universo, e che sono insolubili dalla sola ragione. Ma se ricorriamo alla fede, essa ci apre questo mistero, additandoci il peccato originale.

I Manichei non aveano torto nel leggere in questo universo insieme a un principio buono un principio cattivo; ma erravano nel far questo uguale a quello, quasi fosser due Iddii: il cristiano ragiona diversamente; e' ravvisa nell'uomo stesso autor

del peccato, anzi nello spirito malvagio, seduttore dell'uomo, il principio malo che di mali empie il mondo. Tutti questi mali adunque che esistono fuor dell'uomo sono senza dubbio prodotti dal peccato originale. La ferocia, per esempio, che hanno molti degli animali, non è desso un effetto dell'umana corruzione? Non erano gli stessi animali pacifici, quando nel paradiso delle delizie passavano in rassegna dinanzi ad Adamo come dinanzi al loro re per riceverne il loro nome?

Il serpente che parlava amichevolmente con Eva, senza che ne mostrasse stupore, mostrava che allora quel rettile non era terribile e velenoso. Ma senza perdersi in questi peculiari commenti, che possono parere fatti al conio de' rabbini, la pace del paradiso delle delizie non potea esser turbata da terremoti minaccianti, da feroci belve e da fastidiosi e deformi insetti.

E non era conveniente che l'uomo peccatore, per esser bene punito, si vedesse circondato da un mondo come lui infelice? Il paradiso fu chiuso all'uomo corrotto, come quello che era seggio della pace. Dio diede per pena all'uomo e alla donna la gravidanza, i sudori della fatica, una terra sterile e piena di triboli, e la morte. Ora tutte queste cose dimostrano che tutta la natura fu sconquassata dal fallo di Adamo.

L'analogia tra l'uomo e il rimanente della natura è sensibile. L'uomo è pieno di bisogni con pochi mezzi di adempirli, e questi bisogni, come il sonno, il cibo, ecc., sono fondati sulla sua presente natura. Egli nel paradiso delle delizie andava esente di tali aggravii, perchè viveaci felice: e sant'Agostino ce lo assicura. Come mai potrebbe vivere l'uomo felice in mezzo a tanti bisogni? Il piacere cessa d'esser tale quando l'uomo è costretto a prenderlo. L'uomo muore se non si ciba. Eppure il bisogno del cibo è fondato sulla natura dell'uomo. Così si dica di tutti gli altri bisogni; e delle malattie e della morte e della gravidanza delle donne, cose necessarie tutte, posta la presente natura dell'uomo. La natura dell'uomo innocente era dunque diversa dalla natura dell'uomo corrotta. Ora l'analogia ci mostra lo stesso negli animali, nelle piante, ecc.; in essi gli stessi bisogni, le malattie, la morte. Pare dunque questo una conseguenza della caduta dell'uomo: è improbabile il dire che a tali bisogni fosse soggetta tutta la natura, quando l'uomo ne andava esente. La vista di animali infermi e di cadaveri non avrebbe funestata la felicità de' nostri primogenitori? Per-

ciò dunque l'uomo innocente, acciocchè fosse felice, fu posto tra creature felici, l'uomo corrotto, acciocchè fosse sventurato, fu posto tra misere creature.

DEI PREGIUDIZI.

Non basta lo sprezzare i pregiudizi entro nel cuore per non esserne reo, ma fa d'uopo anche non parteciparne esteriormente. Tolto gli stolti, qual è colui che nel cuor suo non si senta a empiere d'indegnazione e di un giusto sprezzo verso di quelli? Ma questa è una dote volgare, è la voce della natura, e bisogna esternamente seguirla. Altrimenti tu sei un ipocrita che mostra un sembiante composto e tranquillo, mentre ha l'anima piena d'ira e di sdegno. Nè si vuole scusarsene, dicendo che il mondo è fatto così, e che, se ci vogliam vivere, dobbiamo in silenzio tener dietro a' suoi pregiudizi. Che sofisma di un animo vile! Anche il mondo è pieno di corruzione e di vizi; vuoi tu essere vizioso per questo? Sta dunque nel mondo, vivi nella società, ma da vero seguace del vangelo. L'esemplo altrui non ti seduca; pensa che anche a molti piace la strada della rovina.

Che se talvolta devi in alcuni usi tener dietro agli altri e non puoi esentartene, senza far peggio, fa, se così è d'uopo, ma consultando la religione che porti impressa nel cuore. Ti verranno da essa insegnate le vie onde scansare tutto ciò che rende pregiudizi alcuni usi, le quali vie non mancano mai; e chi dice di non trovarle è perchè nol vuole. A buon conto i pregiudizi non sono che certi usi, certi costumi, certe formalità del mondo, a cui sono attaccati falsi fini e storte idee; ivi sta il male, cui tolto, non rimangono che semplici atti per sè indifferenti. Quel certo sembiante esteriore che aria si suol dire è quello che forma i pregiudizi; cangia il sembiante, e il pregiudizio sparisce. Qui non si possono per segno e per punto noverare i casi peculiari; ma chi rettamente vuole, trovandocisi, sa evitare ogni male.

Non sono poi gran cosa i pregiudizi, dirà taluno; debolezze dell'uomo leggiero, a cui non si deve nè meno badare, mentre tanti altri mali più rilevanti inondano il mondo. Ben si vorrebbe non doverci por mente, che saria questo un segno non essere

più che baie: ma, pur troppo! egli è forza in altra guisa raffigurarli. Il pregiudizio è l'espressione esteriore delle umane passioni, e principalmente dell'orgoglio, che è la fonte di tutti i disordini. Datemi uno stato in cui non esistano passioni, o, per meglio dire, gli umani affetti vengano secondo l'ordine raggiustati, voi non ci vedrete un pregiudizio; datemene un altro che sia scevro de' pregiudizi, io vel prounnzierò senza vedere più oltre con tutta la sicurezza privo pur di passioni; imperciocchè essendo i pregiudizi l'espressione delle passioni, e perciò il loro effetto, mancano, ove manchino queste.

L'orgoglio fa che gli uomini stimino se stessi, e le loro passioni, e le loro opere anche cattive. La stima e l'onore dimostrandosi esteriormente, anzi esistendo più al di fuori che al di dentro, se le passioni regnano, sono onorate; e l'onore, che vuol esteriormente dimostrarsi, dà nascita ai pregiudizi. So bene, come già avvertii, che anche i mondani nel cuor loro conoscono il ridicolo ed il malvagio dei pregiudizi del loro mondo; ma nulla di meno al di fuori mostrano di riverirli. Imperciocchè l'umana natura è tale, che è ben difficile, se non impossibile, che talmente si corrompa a pervertire perfino la coscienza e l'interna voce della ragione; laonde, quando la concupiscenza la trae a ciò che è malvagio, se non può cambiare le interne idee di moralità che la investono, tenta almeno di confonderle, di soffocarle, di coprirle con le esteriori apparenze, e di illudere in cotal guisa se stesso. Il despota, se non è uno stolto o per natura o per l'orgoglio soverchio, non si crede già un dio, mentre per tale è dalle nazioni adorato; ma, per pascere il proprio orgoglio, gode dell'inganno esteriore. Tale è la tempra delle umane passioni, e perciò del loro linguaggio, che sono i pregiudizi.

Si può dunque misurare la maggior o minore corruzione di uno stato dalla dose de' pregiudizi che ci regna. Quanto dunque sono rilevanti i pregiudizi, perchè tali le passioni che loro prestan l'origine! Tra l'uomo innocente non avria adito pregiudizio veruno, chè tutti espulsi dal candore dell'innocenza. L'uomo era nudo nel paradiso delle delizie; e quella nudità quanto mai era significante! E di fatto fu coperta subito dalla vergogna appena che deturpolla il peccato; appena che il cuor dell'uomo inorgoglito si rese ribelle al suo Creatore. L'uomo corrotto è vestito di pregiudizi. L'uomo innocente vivea in uguaglianza col suo simile,

però colla dipendenza che la natura aveva ordinata della compagna dell'uomo al suo capo; il suo cuore era aperto e si mostrava colle sue parole; il suo spirito era ingenuo e scevro della pestifera scienza del bene e del male; i placeri che si prendeva erano semplici come l'anima sua, semplici i suoi bisogni, se pur bisogni egli aveva; la ricchezza, il fasto, la dominazione non avevano adito nè al suo cuore, nè a quel mondo beato in cui viveva; viveva fra una lieta abbondanza, ma tale che la povertà del vangelo non avrebbe arrossito.

L'uomo corrotto, al contrario, essendo divenuto contrario all'uomo innocente in tutto, a lui si oppose nell'animo e nell'esteriore.

La disuguaglianza, il lusso, la ricchezza furono introdotte; e un abito esterno, un aspetto di onore, di riverenza, di stima fecero lor tosto corteggio. Ecco i pregiudizi. Quei frutti delle umane passioni vestono l'abito della virtù, la quale, dispregiata, è costretta a fuggire. La stima, l'onore, che erano gli abiti della virtù, sono attaccati ai figli delle passioni, sue mortali nemiche.

Or si vada dicendo che sono inezie i pregiudizi, mentre nascono dalle passioni, e producono le passioni fomentandole. Essi sono quel veleno dolce e lusinghiero, da cui queste circosperse, sono trattate con illusioni dai miseri mortali, e laudate ed amate e seguite. Toglicte i pregiudizi, e le passioni rimarranno ignude.

La virtù, l'innocenza amano la nudità, perchè questo solo è il loro abito, e tutto in esse è bene. Ma, simile a persona deforme e corrotta, ad Alcina ingannatrice, togliete al vizio il suo liscio, il suo ammanto, il suo molle e seducente linguaggio, e ogni sua bellezza sparisce. Nessuno amerebbe più la prepotenza e la ricchezza se ignude le vedesse, prive di tutti i prestigi, nel reale esser loro. E perchè mai? Perchè sono cose malvagie. Ah! la virtù, le leggi, l'equità, che sono cose ottime e vantaggiose, vogliono esser nude, perchè il loro bello colpisca l'occhio il più stupido, e lo rivolga in tenero ammiratore.

Gli uomini, lo ripeto, non sono tanto corrotti come alcuni il pretendono, benchè grandemente lo siano, o, per meglio spiegarmi, gli uomini sono moltissimo corrotti per quanto dipende dalla loro volontà depravata, ma la loro natura resiste agli

sforzi di questa, e l'incredulo e il libertino non potranno mai, qualunque sforzo essi facciano, estinguere la voce della coscienza e della ragione. Perciò, se si togliesse agli uomini quel bagliore che circonda il vizio da cui sono affascinati, picciola non sarebbe l'emendazione. Egli è dunque di gran rilievo il torre dagli uomini i pregiudizi, se lo è l'estirpar da essi le passioni.

Gesù Cristo, che fu l'uomo innocente unito alla divinità, venendo al mondo per estirpar le passioni, cominciò coll'estirpare i pregiudizi. A tal uopo abolì molte cerimonie dell'antica legge, che, quantunque nel loro spirito fossero ottime, nondimeno potevano essere sorgente di pregiudizi nell'uom corrotto e carnale.

La superstizione è pure un pregiudizio che deriva dal peccato originale, dalla nostra corruzione, cioè dall'ignoranza o dall'orgoglio umano. Dissi *dall'ignoranza;* ma, se bene si osserva, si vedrà che l'ignoranza sola non è mai propria sorgente della superstizione. Un uomo rozzo, ma semplice e umile, non cadrà mai nelle superstizioni che deturpano il genere umano, o, se cade in alcune, sono di poca conseguenza. Ma quelle di conseguenza, per esempio l'idolatria, non sono che effetto dell'umano orgoglio, massimamente quando è congiunto all'ignoranza. Cristo tolse adunque molte cerimonie mosaiche, perchè occasioni dei pregiudizi umani suscitati dall'orgoglio.

Tutto il vangelo mostra in Cristo l'uomo senza pregiudizi, e tale dev'essere ogni cristiano. Tutta la legge evangelica è precisamente opposta ai pregiudizi e incompatibile con essi, onde il cristiano che ha pregiudizi è senza dubbio un cattivo cristiano. Tralascio di dire che, derivando i pregiudizi dalle umane passioni abolite dal vangelo, è chiaro come ne vengano necessariamente condannati i pregiudizi.

La semplicità della vita di Cristo, de' suoi fatti, de' suoi miracoli, de' suoi modi di agire, de' suoi costumi, de' suoi andamenti, de' suoi detti, delle sue parabole, delle sue risposte; l'ingenuità, la chiarezza, la verità ammirabile che in tutto lui, come in tutta la sua dottrina, perfino nella menoma parte risplendono; la schiettezza della sua legge, che in un solo precetto in quella della carità tutta consiste, e de' suoi misteri espressi in brevi e poche parole, dimostrano come non v'ha libro sì contrario ai pregiudizi come quello del vangelo. Il

fasto, la pompa, il lusso, l'oscurità, ecco i pregi dei pregiudizi come della falsità che hanno per base: nulla di tutto questo in quell'ammirabile libro.

E si osservi per ultimo che i misteri della religione di Cristo, che paiono i dogmi più propensi al pregiudizi, perchè all'oscurità e alla menzogna di quello che ogni altro, sono i dogmi più di tutti a quelli avversari.

L'orgoglio è la passione che muove più di ogni altra i pregiudizi; ed è appunto principalmente per combattere questa passione che furono rivelati all'uomo dal Redentore i misteri. Nulla di più semplice e schietto che le parole con cui sono espressi. La loro rivelazione è con poche parole espressa nel vangelo. Nè si dica che se il vangelo è breve, la chiesa fu infinitamente prolissa nello spiegare i misteri e nè empiè dei volumi, imperciocchè questa non è colpa della chiesa, ma degli eretici che l'hanno mossa. Se non fosse insorto nessuno eretico a dilacerare la dottrina del vangelo, il semplice *Credo* sarebbe bastato per esprimere la cattolica fede. Che di più chiaro che i primi precetti della legge naturale? Eppure se un incredulo libertino con mille sofismi empie de' volumi agitando mille questioni intorno a que' principii, e ne rovina le basi, e chi è depositario di quelle verità è costretto con degli scritti voluminosi pure a sciogliere tutte quelle cavillazioni e a rispondere a tutti quei quesiti, tale prolissità a chi si dovrà essa imputare, se non all'audace scrittore che ne fu la vera cagione? Nulla dunque di più semplice che i misteri; ma nello stesso tempo nulla di più congruo che torre i pregiudizi provenienti principalmente dall'orgoglio, perchè nulla che si serva ad umiliare lo spirito umano. Uno spirito umile, prudente e sincero non sarà mai preda de' pregiudizi, che non sono che disordinate illusioni, apparenze ed inganni.

Ma se la distruzione de' pregiudizi fu anche una delle ragioni per cui Cristo tolse, abolì le cerimonie giudaiche, non per tanto essa fu, quasi il Redentore reputasse inutile all'uomo un culto esterno o per lo meno inutile la stabilità di tal culto. Lungi una tale storta conseguenza da noi, che si può confutare con mille ragioni. Cristo non venne per distruggere, ma per adempire. Il culto esterno non fu tolto, ma cangiate ne furono le formole esteriori e fatte alle antiche di novelle sottentrare, che non più potessero essere agli uomini sorgente di superstizione

e di pregiudizi. Il culto esterno che è necessario non è punto per se stesso favorevole ai pregiudizi, ma lo può essere secondo le varie formole che lo compongono. Per ovviare a un tale inconveniente dee esser semplice e congiunto sì fattamente coll'interno che non si possa separare. Il culto esterno mosaico, quantunque di gran lunga più semplice di tutti i culti delle gentili nazioni, potea esserlo maggiormente, ma era stato instituito così da Dio perchè il popolo ebreo, per cui era fatto, dalla tirannide egiziana era stato infinitamente reso grosso, vile e materiale; laonde, per muoverlo, un culto era necessario grandemente apparente e che colpisse gli occhi del corpo.

Il culto semplice prestato da Adamo al suo Dio nel paradiso delle delizie più non bastava. E qui è da notarsi che più l'uomo è semplice e innocente, men complicato e grave è il di lui culto esteriore, perchè maggiore è l'interno; quando diminuendo questo, quello per necessità si aumenta. Non è già che l'uomo innocente facesse senza esteriore adorazione, perchè sempre sta l'obbligo naturale di prestare omaggio al Creatore con tutta la creatura, perciò anche col corpo; ma chi non vede che privo l'uomo delle passioni, da sè l'anima sua vola verso Dio e muove a sua posta il culto delle membra, stante la naturale unione che passa tra di quelle e di questa? Il culto esterno non è allora più che una necessaria conseguenza dell'interiore. Al contrario, poichè siamo ripieni di corruzione, il culto esterno divenne più il motivo, l'incitamento dell'interiore di quello che ne sia l'effetto.

Dalle premesse cose ne derivano due conseguenze: l'una che nello stato d'innocenza il culto esterno non era che l'espressione necessaria del culto interno, onde per renderlo stabile bastava che fosse tale l'interiore. L'altra che, all'opposto, nello stato di corruzione dovendosi dal culto esteriore promuoversi l'interno, quello dee sostenersi da sè, epperciò ha bisogno di essere ordinato uguale sempre e permanente con precetti positivi. Noi non leggiamo che nello stato dell'innocenza fosse imposto ai primogenitori verun precetto di culto; perchè quello del culto interno l'aveano stampato nel cuore e quello dello esteriore non ne era che l'espression necessaria. Ma appena che l'uomo ebbe peccato il culto esterno fu positivamente instituito, come appare dai sacrifizi di Abele e di Caino; ed è scritto che Enos, figlio di Seth, « coepit invocare nomen Do-

mini » (IV, 26, Genes.), che viene a dire: cominciò a estendere i precetti positivi del culto esteriore fabbricando forse templi, instituendo riti, cerimonie, ecc.

Di mano in mano che la corruzione degli uomini con essi si ampliava e cresceva, il culto interno diminuiva, onde l'esterno da Dio veniva cresciuto. La cosa parla da sè. Siccome l'adorazione esteriore serve a muover la interna e il linguaggio esteriore ha grande forza sopra dell'anima, così per sollevar questa dal suo letargo deesi quello porre in opera e in difetto dell'interno ampliare.

Dio perciò che era re civile della sua eletta progenie cominciò ad aumentare i precetti positivi intorno al culto esterno a Noè ed a' suoi figliuoli, poichè il diluvio avea lavata la terra di un mondo contaminato, dando così un antidoto contro la corruzione (Gen., IX); e successivamente poi a' patriarchi diede de' precetti positivi che faceano anche parte del culto, come, per esempio, la circoncisione; e finalmente dettò a Mosè un lungo codice di cerimonie e di riti, poichè la tirannide egiziana avea gl'israeliti grandemente corrotti.

Gesù Cristo che venne per dar l'ultima mano all'emendazione del genere umano corrotto, fece due cose, di cui l'una fu la distruzione de' pregiudizi, l'altra lo stabilimento di un culto esterno efficacissimo. Che pare di più contraddittorio che queste due cose, mentre quel culto esteriore che può muovere efficacemente uomini corrotti alla pietà, è altresì tra uomini corrotti grandemente favorevole a' pregiudizi? Sola la divina sapienza era da tanto per conciliar questi oppositi senza danno nè dell'un nè dell'altro.

Gesù Cristo instituì un culto esterno assai ampio, ma semplicissimo; molto commovente, ma povero, umile come il maestro che lo insegnava. Dio dettò tra i tuoni e tra i folgori, sopra d'un monte celato agli occhi umani dai nuvoli e dagli splendori, la legge mosaica, piena di riti e di ceremonie adattate alla loro enunciazione nel fasto, nel lusso, nel sembiante e nella grandezza. Ma non meno, anzi più grande fu il rovescio della mosaica in codesto la religione evangelica. E infatti quella non era stata che un preparamento a codesta: nella prima Dio mostrossi agli uomini in una foggia degna degli uomini, cioè relativa a' sensi; nella seconda la rivelazione fu tutta per lo spirito e degna di Dio, e, come dice l'Apostolo, in ispirito e in verità.

Il Verbo incarnato e conversando con gli uomini manifesta ad essi la sua religione, come un amico parla agli amici. Anzi v'ha di più. Dio avea parlato per mezzo di Mosè agli israeliti in guisa che dimostrò essere il signor del mondo parlante ai suoi sudditi. Gesù Cristo al contrario si fece servo degli uomini e in tal forma parlò ad essi. Che differenza infinita tra l'una e l'altra maniera, in cui fu Dio ne' due tempi legislatore! V'ha luogo, dopo di ciò, a stupirsi se i due culti furono tanto diversi? Gesù Cristo povero, umile, tenero, dolce, abbietto dalla nascita sino alla morte, die' fuora una religione anche nelle menome cose uguale a lui. Il culto esterno di questa religione fu adatto al suo interno. Non è già che il culto interno della evangelica fosse vario dal culto interno della mosaica in sostanza, ma la differenza fu nel vario aspetto che vestirono quelle due religioni.

La religione non è che il tessuto delle relazioni che collegano Dio coll'uomo, il qual tessuto si può vedere sotto due sembianti, cioè o relativamente un attributo, o altro di Dio; così dall'uomo a Dio qual da padrone a servo, o qual da padre a figlio. Ben è vero che la religione non può vestire uno di questi aspetti senza vestir eziandio l'altro; ma può fermarsi più sull'uno che sull'altro. Ecco il divario che passa tra l'evangelica e la mosaica religione. La mosaica consistette principalmente nel mostrar in Dio il signore delll'uomo, e nell'uomo il servo di Dio; l'evangelica nel far vedere in Dio il padre dell'uomo, e nell'uomo il figlio di Dio. Ecco il perchè nell'una, come dicono gli apostoli, regnò principalmente il timore, e ne fu la molla, quando nell'altra regnò come molla l'amore. Ecco la diversità de' culti interni delle due religioni, dalla quale varietà quella proviene de' culti esteriori.

Il culto esterno della legge mosaica tendea principalmente a legar l'uomo con Dio sotto la forma di servo e di padrone, e perciò col vincolo del timore; e il culto esterno della religione cristiana esce a vincolar Dio all'uomo come a figlio padre, onde col legame dell'amore. Il timore è mosso nell'uomo dall'idea della potenza, della guerra (1), della giustizia, di un altro ente sopra di lui, la qual potenza non potea meglio mostrarsi agli

(1) *Dio degli eserciti*, *Dio guerriero*, *Dio giusto*, *Dio forte* soleasi perciò nell'antica legge appellare Dio: e per muovere pure in guisa analoga alla molla di quella religione, al timore, gli animi degli

occhi degli israeliti che coll'invisibilità di Dio, i folgori, i tuoni, ecc., e tutto l'apparato dell'istituzione dell'antica legge.

Ma al contrario l'amore è eccitato dall'idea della pace, dell'uguaglianza, della bontà, le quali astratte qualità furono espresse dal Redentore con tutta la sua vita che ne fu un parlante modello. Ma essendo più generale della mosaica l'evangelica religione, non solo consistea nella relazione tra Dio e l'uomo, come tra padre e figlio, ma eziandio come tra signore e servo, ma sempre con un aspetto d'amore, laddove la mosaica quantunque avesse anche significati i rapporti di padre e figlio tra Dio e l'uomo, nondimeno lo aveva fatto sotto un aspetto di timore. Infatti, quantunque il timore leghi principalmente il servo al padrone, e l'amore al padre il figlio, nondimeno anche il servo ama il suo signore, e anche il figliuolo teme il suo padre. Gesù Cristo insegnò perciò ancora il timore che dee nudrir l'uomo verso l'Eterno; ma fu un amore filiale. Il timore dell'antica legge era come quello di uno schiavo; laonde per accennarlo era tollerata la civile schiavitù; ma nella nuova è come quella di un figlio, di un servo. E Gesù Cristo per insinuare questo timore medesimo non con altra guisa adoperossici che con maestria d'amore, perchè, oltre l'insegnarci un timore non servile, ma filiale, il fece col suo medesimo esempio. Egli si fece carico di tutti i peccati degli uomini, si sottomise alla giustizia di Dio come un suo servo, ed insegnò insomma colle sue azioni medesime le vie della salute.

Qual prova poteva darci più grande dell'amor suo nell'insegnarci lo stesso timore? Gesù Cristo tra tutti i dolori che soffre dalla cuna alla tomba è più che da tutti gli altri punto da quello del vedere il suo Eterno Padre offeso dai peccati degli uomini, di cui la sorgente, non ostante la sua morte, non verrà suggellata: e questo dolore è sì gagliardo che un'agonia, mentre è in vita, e un sudore di sangue ne sono appena l'espressione, insegnandoci così che la veemenza di tal tormento avrebbe reso morto qualunque ente che stato non fosse Dio. Qual modello di vivente carità! Suolsi per appropriazione attribuire la potenza all'Eterno Padre, la sapienza al Divin Figlio, la bontà allo Spirito Santo. Con simil forma di parole possiamo dire che

israeliti verso il Messia, il Messia pure veniva chiamato *bellatore*, *duce*, ecc. Al contrario Dio, il Messia nella nuova legge non chiamasi che con nomi esprimenti bontà, pace, amore, ecc.

nell'opera dell'incarnazione (la quale fu il capo d'opera di Dio e di tutti i suoi attributi, quantunque più di tutti gli altri della sua onnipotenza, sapienza e bontà) la giustizia si restrinse tutta nel Padre, ed il Figlio e lo Spirito Santo fecero l'opera della divina bontà. Il Verbo fu qnegli che placò la giustizia dell'Eterno irritata dal peccato dell'uomo, e sè ad esso lui offerse in sacrificio d'espiazione. Il Verbo e lo Spirito Santo, che operar doveano la grand'opera, paiono essersi occultati nell'antica legge agli uomini per aprirsi poi ad essi nel dar compimento al loro decreto. Perciò la giustizia da cui proviene il timore fece tutta la sostanza de' due culti dell'antica legge.

Ma nella nuova, senza nulla diminuzione di essa, comparve con essa al cospetto degli uomini tutta la divina bontà. La bontà e la giustizia entrambe infinite si uniscono nella divina sostanza con un modo che a noi è mistero: ma l'incarnazione adombrò questo mistero e ce 'l fece in qualche guisa vedere. Il Verbo incarnato per opera dello Spirito Santo assunse in sè tutta la bontà e mostrolla agli uomini che fino a quel tempo non avevano principalmente veduto che la divina giustizia. Questa si era manifestata coi folgori e co' tuoni: la bontà si mise in vista mediante l'uomo Dio. Però, come già toccai, nella incarnazione durò il regno della giustizia divina, che si congiunse con quello della bontà a farne per lo meno sentire se non vedere il vincolo misterioso.

Gesù Cristo fu la bontà stessa che discese in terra a pacificare gli uomini colla divina giustizia, e a farla amare, mentre fino a quel tempo dal più degli uomini era solamente stata temuta. Questa bontà soddisfece essa medesima per gli uomini alla giustizia, e con tal prova d'amore volle sospingere i duri petti degli uomini a unirsi con quell'Essere che è buono infinitamente e sì giusto.

LA VITA DEGLI EMPI NON È CORTA.

Perchè mai, dirà taluno, Dio dà una vita tanto corta agli empi, cui attende un'eternità di pene? — Ah! non è vero che sia così corta. Colla loro morte, dicea san Gian Grisostomo, arresta il corso del loro peccato, e nella stessa sua giustizia dà prova della sua bontà, facendo che meno rei siano sottoposti

nell'inferno meno doloroso. Se Dio prevedesse ch'essi farebbero poi penitenza, dice lo stesso padre, non li torrebbe di vita. La loro vita, benchè corta per questo mondo, è lunga per la loro anima.

LA REGOLA DEGLI INCREDULI DI NEGARE LE VERITÀ DELLA RELIGIONE È CONTRARIA ALLA BUONA LOGICA.

Gl'increduli hanno per base di negare le verità della religione per far sottentrare dei dubbi. Bisogna ben confessare che questa regola è contraria alla buona logica. Non sanno con certezza colla ragione se l'anima sia mortale o immortale; se le pene dell'altra vita siano temporarie od eterne; se il mondo sia stato creato od esista ab eterno: la religione fondata su immote ed inconcusse basi scioglie tutte queste loro quistioni: perchè mai non ci prestano assenso?

La fede, le sue dolcezze, la sua forza non si può concepir dall'incredulo; ma se ne dee forse stupire? È forse escusabile se la nega? — Ah! nemmeno il cieco ha l'idea de' colori ed il sordo de' suoni, e pure è stoltezza sì dell'un che dell'altro se negar vogliono l'esistenza de' suoni e de' colori. Convertitevi, e proverete anche voi l'esistenza e la dolcezza della fede. Il cieco è costretto a credere sull'altrui parola della verità di cui non può fare l'esperimento: eppure contuttociò è uno stolto se non crede. Or che saranno gl'increduli a' quali una breve condescendenza si richiede perchè possano quella fede disconosciuta sentire? Se a un cieco, a un sordo si dicesse: credete alla luce ed al suono, e voi vedrete e sentirete, non è vero che subito crederebbe? Agl'increduli noi pur diciamo: credete per un momento colla volontà, e passerà la fede perfino nel vostro cuore. Ma voi mi dite: per credere noi abbiam bisogno di argomenti di credenza. — E voi me ne chiedete?

Che cos'è la religione, Dio, la rivelazione, il vangelo? Negate l'esistenza di Gesù Cristo, degli apostoli, de' santi e de' martiri? Io non vi credo così privi di senno. Ma se negate tutte queste cose, negherete voi che molte persone esistano, le quali dalla fede persuase osservano la legge di Dio? Non potete dire che sia una impostura. L'impostura ben presto si smaschera, e non dura fra le avversità ed i tormenti. Il povero che geme

sulla paglia, l'infermo che soffre i più acuti dolori, il perseguitato che non dorme in pace i suoi sonni, saranno dunque impostori? Ah! che cos'è che li sostiene se non vera fede e non finta? Rappresentatevi per un momento il letto di un moribondo che crede e quello di un moribondo che non crede: nel quale dei due bramerete voi essere? Ditemi, se vere fossero le verità che la religione c'insegna, se un paradiso attende i buoni e un inferno i malvagi, non bramereste voi di esser buono e di non esser malvagio? La considerazione dell'altra vita pesa al malvagio, ma è dolce al buono: ah! il giusto moribondo si consola in questo solo pensiero.

Ma se questo giusto fosse un incredulo a che gli varrebbe la sua giustizia? Sarebbe sì lieto in punto di morte? No, noi possiamo voler credere, o cristiani, e l'esperienza ne mostra all'evidenza il contrario. Il giusto che non teme è segno che crede; se non credesse, la sua giustizia non gli torrebbe il timore. I patriarchi credeano fralle loro disgrazie e i loro faticosi pellegrinaggi; onde la pace regnava entro il lor cuore. La fede era quella che impediva le fiamme divoratrici dal toccar le membra de' tre babilonesi fanciulli. Credete dunque o, per meglio dire, principiate a credere sulla fede di chi crede: e io vi giuro in nome di Gesù Cristo che crederete con tutta l'anima vostra. Tutte quelle verità di religione, di cui or quasi fate scherno, trarranno a sè il vostro consenso, e quasi spinti da un'interna voce voi direte: io credo. Proverete come mai bella sia la fede appunto perchè è semplice.

La dottrina varia, ed è imperfetta come l'uomo perchè si acquista dall'uomo; ma la fede è uguale nell'idiota e nel saggio perchè viene da Dio. La fede è il contrassegno del cristiano, che perciò è chiamato fedele: scorrete tutte le religioni, tutti i popoli, e non troverete la fede. È veramente la fede miracolosa. Essa fa credere non sulle persuadevoli parole di un'umana saggezza, ma sopra un sentimento interno che veramente viene da Dio. La fede non si può concepire da chi non l'ha, perchè gli pare senza fondamento: e veramente è senza fondamento umano: il suo fondamento è Dio che la infonde, ed essa è, direi, fondamento di se medesima. Questo miracolo della nostra religione è una delle sue prove. In forza di coloro che credono credete voi dunque pure, o miscredenti: la vostra fede sia umana per un momento, fra poco sarà di-

vina. Io ve ne scongiuro: ve ne scongiuro per la pace dell'anima vostra principalmente in quel punto in cui dovrà staccarsi dal suo corpo e vedere co' proprii occhi ciò che veder si può da noi col lume della credenza.

I SUICIDI.

Coloro che si uccidono allegano per iscusa del loro misfatto le ingiustizie di cui è piena la terra, e dicono con Salomone che è miglior cosa l'esser morto che l'esser vivente, e che più felice di tutti è colui che non è nato (Eccle., IV, 1, 2, 3), e si privano di vita per torsi a sì lagrimevole vista. O cristiani, quanto è mai imbecille la sensibilità di costoro! Non dico che siano insensibili; ma la loro sensibilità è disordinata, è dannosa, è funesta. Così è; le più giovevoli e belle doti divengono prave se non sono regolate e lontane da ogni eccesso. Qual è questa regola se non la religione, come lo stesso semplice vocabolo di questa ce lo dimostra?

Ah! la religione rende ben più utile la sensibilità degli uomini, e ben più dolce.

La sensibilità del suicida è disperazione per sè e danno per gli altri. Se tutti gli uomini com'esso pensa pensassero, che mai sarebbe del mondo? Converrebbe che tutti si uccidessero; altrimenti i giusti e gli sventurati non avrebbero più nessun sussidio.

Che strana sensibilità è mai questa! Perchè l'oppressione e l'ingiustizia regna sopra la terra, privarla sempre più di coloro che possono apportarci un qualche rimedio? Perchè in vece di uccidersi non si aiuta il suo simile, non si consola l'afflitto, non si soccorre il povero, il debole non si difende? Non v'ha persona di qualunque stato o condizione che sia la quale non possa essere utile in qualche guisa a' suoi simili. Direte forse che il rimedio che potete arrecare è ben picciolo a confronto dell'universale calamità, e che non la minora? Io ve lo nego. Sollevaste voi un solo individuo in qualche cosa, la calamità pubblica resta sminuita perchè si compone dalla privata. Che cattivo raziocinio, o miei fratelli, è il non far niente, perchè non si può far tutto! Si può forse in qualche cosa quaggiù far tutto? Volgete lo sguardo attorno di voi, e alle storie de' tempi

trapassati, e vedrete che l'imperfezione è la dote di questo mondo, e che il perfetto non ci può sussistere. Che volete di più?

Non vi dolete se voi non potete far tutto, perchè non lo può nemmeno Dio. Dio creò l'uomo innocente, e l'uomo si fece reo: Dio benchè reo lo aiuta colla sua grazia; e pur quanti sono che rigettano questo dono celeste! Dio finalmente morì per noi, morì per salvar tutti, e pure come pochi si salvano! Che potea fare di più? L'onnipotenza di Dio è a questo punto limitata dalla sua perfezione. Non ostante opera sì grande, molto più grande è il numero de' dannati di quello de' salvi, quantunque Dio sia morto per salvar tutti. Non ci dogliam dunque se non possiamo scancellare dal mondo l'iniquità, imperciocchè abbiamo in questo comune la sorte con Dio: egli è perfetto, noi siamo pieni di vizi; qual meraviglia che noi non possiamo ottenere quello ch'egli medesimo non ottenne? Rivolgiamo gli occhi su noi medesimi e consideriamo che alle miserie che inondano il mondo, e che noi deploriamo, abbiamo anche noi contribuito coi nostri peccati. Piangiamo adunque questi nostri peccati invece di ucciderci per le umane miserie. Non imitiamo la disperazione di Giuda che colla sua morte volle rimediare al deicidio. Rimediamo in quello che possiamo ai mali che abbiamo commessi e a quelli che commettono i nostri fratelli. Pensiamo che noi abbiamo per compagno in quest'opera Iddio; e che quantunque noi possiam poco, saremo molto rimunerati, purchè vogliam molto.

Un cristiano per altra parte che sia persuaso della provvidenza di Dio piange sulle sue e sulle altrui miserie, ma non se ne dispera. Ci rimedia per quello che può e rimette il rimanente nelle mani di quel Dio ch'è solo la sua fiducia. Un tal modo di agire rinchiude tutte le virtù. Rinchiude la fede, per cui si crede nella provvidenza, nella parola di Dio; rinchiude la speranza, per cui l'uomo confida nella bontà di Dio; rinchiude la carità, per cui ama Dio, e amando Dio ama gli uomini. Che dolcezza incomparabile fluisce nel cuore da tali virtù! Che differenza dalla misantropia e dalla disperazione! Colui che si uccide è un misantropo; odia non ama gli uomini, perchè in se stesso loro fura un soccorso. Salomone, delle cui parole i miscredenti si abusano, ben altrimenti pensava. Diceva, è vero, che i morti, la cui anima riposa in pace, sono più felici de' viventi. E chi lo nega? La loro anima è in

grembo a Dio; ma più non se ne puote staccare. Ma qual follia il volerne dedurre che lecito sia il torsi la vita! Salomone riputava forse de' viventi più felici coloro che gemono immersi nel fuoco che giammai non si estingue, rosi dal verme che giammai non muore, tremebondi fra lo stridoro de' denti che mai non cessa? Questa è pure quella sorte che attende coloro che uccidono se stessi, e si furano al luogo ove gli ha posti Dio, alla società. « Melius est ergo duos esse simul, quam uuum: « habent enim emolumentum societatis suae. » (Eccle., IV, 9.)

Facciamo così e giugnerà la consolazione sopra l'esasperato nostro cuore. Se tutti gl'infelici s'uccidessero, ove sarebbe la società? Anzi ne seguirebbe un peggior danno, la società esisterebbe ma composta di soli malvagi. Due allora sarebbero gl'inferni, e si rinnoverebbe il regno del demonio in questo mondo.

Vivete, o cuori sensibili, e soccorrete ai vostri fratelli. Il vivere quaggiù è afflizione di spirito; ma questa afflizione di spirito è pena de' nostri peccati, e se noi se ne sappiamo valere, è merito di ricompensa. Se il vostro cuore è stanco di vivere in una vallo di lagrime rivolgete gli occhi al cielo e dite al vostro Padre: *Io desidero di esser disciolto;* ma sappiate che a voi non lice il disciogliervi, ma a quegli che vi ha legato, e che per volere anzi tempo, prima il libito del vostro Signore ire al cielo, andate all'inferno. Se a noi lecito fosse quando che ne piaccia il far la partita, c'imporrebbe G. C. di chiedere a lui il cotidiano pane? Nella divina orazione nulla v'ha di superfluo; tutto ciò che in essa si chiede è necessario. Noi chiediamo in essa il regno de' cieli, il perdono de' peccati, la forza per resistere alle tentazioni e il pane quotidiano. Non chiediamo agi, comodi, piaceri, ricchezze, ma il semplice pane, la semplice sussistenza. Così il divino Maestro c'insegna che non per soddisfare alla concupiscenza dobbiam gioire in questo mondo, ma semplicemente vivere per attendere alla sua servitù.

Esso è troppo amoroso per volerne infelici, e se ci lascia in pene in questo mondo è per aumentare le nostre gioie nell'altro. Sì, o miei fratelli, pensiamo che questa vita è un vestibolo all'altra, e che più in questa è dolore, più gioia sarà nell'altra. Con un tal pensiero fisso nella nostra mente più non paventeremo la vita. Lazzaro fu risuscitato, ma alla voce di Gesù Cristo; e senza di Gesù Cristo Lazzaro stato sempre sarebbe nel sepolcro.

La tomba per il cristiano è questa terra: la sua anima deve già viver nel cielo. Ove gli altri uomini mirano il loro sepolcro, esso vede la sua risurrezione. Dio ce ne dà esempio, che risorse dopo esser sepolto. Noi risorgeremo quando il Signore pronunzierà la parola di vita; senza di questa parola niuno risorge, morendo, ma vieppiù muore. Prepariamoci dunque ad una santa morte, che non è lontana. Che cos'è il tempo? Nulla al cospetto dell'eternità, siccome il creato è nulla al cospetto di Dio. Se gli uomini della prima età fosser vissuti mill'anni, non sarebber or forse già morti e ridotti in polvere? Que' patriarchi, che per tanti secoli attesero il Liberatore nel limbo, non gioiscono ora già da diciotto secoli dell'eterna beatitudine? E noi, quando viviamo ancora trenta, quaranta, cinquant'anni, non siamo già quasi dentro la tomba? Queste distanze sono uno zero, son nulla; quella sola che conta è l'eternità. Per prepararsi ad una eternità non è poco lo spendere una vita che non giunge nemmeno ad un secolo? Ah! potessimo allungarla per allungare la preparazione e la penitenza!

Perdonatemi, ma non è un agir privo di senno il volersi presentare avanti Dio indisposti e anzi tempo? Egli dal trono del suo giudizio, schierandone dinanzi agli occhi la folla dei nostri eccessi, ne chiederà perchè non abbiam fatta penitenza, e, vedendoci ignudi di buone opere, perchè non ne abbiam fatto tesoro. Miseri! che gli risponderemo? Io vi ho dato il tempo, dirà egli, di prepararvi a questo mio giudizio, e voi ve lo siete tolto. Io vi ho dato in deposito una vita per valervene a procacciarvi dei meriti, e voi ve ne siete serviti per commettere un irremissibil misfatto. Irremissibile?

Sì, il dirlo è terribile: il suicidio è un'impenitenza finale, e l'impenitenza finale, voi ben lo sapete, è un crime per cui non v'ha rimedio.

Ah! serbiamoci dunque questa preziosa vita, ed aspettiamo per morire il cenno di Dio. Almeno avremo un conto meno da rendere al Creatore, e ne' nostri ultimi sospiri, quando ghiacciata la lingua l'anima nostra sarà già presso al tremendo tribunale, potrem dire nel nostro cuore: O mio Dio! se tu vuoi che io muoia, e mi dai in braccio al mio eterno destino, sei tu che così operi, ed io mi confido alla tua bontà. Miserere di questo misero peccatore, e, se tu lo traggi dal mondo, fa che cada nelle mani della tua misericordia e non della tua condanna.

DELLA CORRUTTELA INTRODOTTASI NELLA PROFESSIONE DELLE ARMI.

I militari dei presenti tempi paiono non ad altro creati che alla prepotenza e alla dissolutezza. Opprimere i deboli e torre la pudicizia, ecco le loro segnalanze. Ben di essi potrebbesi dir quello che dei capitani ateniesi diceva Demostene: « Che « fanno, per Dio, tutti questi (capitani), a riserva di quell'uno « che spedite al campo? Gli altri coi ministri dei sacrifizi gui- « dano a lor grand'agio le processioni e le feste. Perciocchè, « appunto come i vasellai formano figure di creta e mettonle « in mostra, così voi create i capitani per la piazza, non per « la guerra. » (Filippica 1ª, traduzione del Cesarotti.) Questo ultimo tratto indica la grande corruttela che nella profession militare, che è una delle più nobili, si è introdotta di regolare le preeminenze non secondo i meriti e il valore, ma la nobiltà e l'interesse. Un effeminato ed impertinente ragazzo, purchè patrizio, appena entrato nella carriera delle armi, è già a quel posto che è ricusato al soldato vecchio, il cui petto è pieno di cicatrici, alla cui spada la patria dee forse buona parte della salvezza sua.

Il nobile mestiero delle armi è divenuto, a cagione di queste ingiustizie, uno dei più vili: ma che dico? Non è più ora il mestiero delle armi quello ch'esser dee e che ne costituisce l'onore. Più non si difende la patria, ma le sue viscere si dilaniano con molti delitti, che gridano vendetta all'Altissimo, dai nobili militari. La carriera militare e l'ecclesiastica hanno per questa parte la stessa sorte.

FILIPPO IL MACEDONE E LUIGI XIV.

Demostene facea questo paragone tra Filippo e i Macedoni. « Sitibondo è Filippo di gloria; a questa anela, questa perse- « gue, per questa affronta fatiche, sfida perigli; e, purchè ab- « bia il vanto di esser giunto colà ove non giunse innanzi a « lui verun altro re dei Macedoni, non cura nè riposo nè vita. « In tutta questa boria non ha che fare il suo popolo. Questo, « innanzi stracco e rifinito dalle continue scorrerie ch'è co- « stretto a far su e giù, si tapina incessantemente e si tribola,

« sendochè non gli è permesso nè di attender a' suoi lavori, nè « di governar le sue faccende domestiche, nè di spacciare le « poche derrate ch'ei va raccogliendo a stento, per esser chiusi « dalla guerra i porti e i mercati. » (2, *Olint.*, traduzione del Cesarotti.)

In questo ritratto di Filippo e de' suoi popoli non si vede a capello il ritratto di Luigi XIV e dei Francesi al suo tempo? Una sola cosa per la giustezza di questo confronto si deve osservare, cioè che se Filippo era audace, valoroso, ed affrontava per la gloria la morte, Luigi XIV, senza essere meno superbo, era pusillanime, timoroso e vile; onde, nel mentre che attendeva alle sue infamie, mandava i suoi generali ad incontrare la morte per lui.

IL PECCATO D'ORIGINE, DISORDINANDO L'UOMO, LO INCLINA AGLI ECCESSI.

È un assioma d'esperienza che coloro i quali nella via di religione sono molto scrupolosi, uscitine per disgrazia si danno in preda alla incredulità e al libertinaggio senza ritegno. Questi caratteri sono di gran bene e di gran male capaci, onde spetta al sapiente educatore il saperne trarre buona riuscita. Ma da che proviene quel passare da un eccesso all'altro opposto? Ella è cosa piana: il carattere di costoro ha in buona copia e in gran forza le doti naturali che, siccome altrove osservammo, sono capaci di due eccessi amendue cattivi, e serbano la loro bontà nella via di mezzo.

Il peccato d'origine, disordinando l'uomo, lo inclina agli eccessi, e tanto più lo inclina quanto è maggiore sua forza. Ecco il perchè più si ha forza nelle doti della natura, più è facile il cader negli eccessi. Miserabile effetto della corruzione del primo uomo! Più l'uomo è presso alla perfezione nelle doti della natura, più il disordine della labe originale in essolui signoreggia; onde i più grandi genii sono più che gli altri in pericolo di viver nel disordine e nell'iniquità. Pur troppo che così è; l'esperienza ce lo conferma. Non dobbiamo meravigliarci perciò se l'iniquità regni nel mondo.

È per causa delle addotte ragioni che coloro che sono dalla

natura portati agli eccessi, se nel buono, sono, per così dire, nell'eccesso del buono, se nel male, nell'eccesso del male. Raramente perciò succede che la natura di costoro sia perfetta, imperciocchè ci entra quasi sempre un po' di disordine. Ma se costoro giungono a quella perfezione che si può attinger dall'uomo, e si fanno santi, sono gran santi e si posson chiamar semidei.

DELLO SPIRITO EVANGELICO.

Ov'è lo spirito evangelico in questo corrottissimo mondo? Pare che almeno, scacciato da tutti i suoi cerchi, si sarebbe dovuto rifugiare nei ministri del santuario; ma questi l'hanno discacciato, non l'hanno voluto. Non più segregati dal mondo, essi ne fanno parte, e ben pochi son quelli che, rinchiusi nella loro cella, non cooperino ai disegni del ricco e del potente sul povero e sull'infermo.

Il Redentore l'ha espresso nella sua divina parabola del Samaritano e del Levita e dell'egro giacente sulla strada; il suo occhio sagace penetrava già a questi tempi remoti, e tutti ne travedea i disordini, e già ci preparava co' suoi detti immortali il suo farmaco. Pur troppo che molti de' nostri monaci e dei nostri preti sono una copia perfetta di quel levita della parabola e di quei farisei sì rampognati da Cristo: ed oh! tornassero a dietro dalla storta strada per cui si sono inviati, leggendo nel vangelo la pittura della loro malizia e la sentenza della loro condanna. Ma essi, ovunque ciechi, tuttochè ogni giorno leggano il vangelo ne' divini uffici, non intendono perchè non le vogliono intendere le divine lezioni. Ben pochi sono gli ecclesiastici in cui lo spirito del vangelo si ritrovi.

Sanno essi pure esser cosa meno difficile che un camelo entri per la cruna di un ago di quello che il sia ad un ricco l'aver adito al regno dei cieli; eppure, bramosi delle ricchezze, fanno tutto per divenirlo; corteggiano gli opulenti, e si pascono con mille vili ed inique adulazioni delle loro dovizie; e invece di cooperare a staccar l'animo di quegl'infelici dal mondo, cooperano a vieppiù attaccarlo, perchè prevedono che se il contrario avvenisse, sarebbe terminata la lor parassitica festa.

Quello che dal vangelo è inibito ai secolari medesimi or fassi

dai preti. L'adulazione è proibita a tutto cristiano, anzi ad ogni uomo; eppure i preti ne son divenuti i più graditi ministri. L'aria infetta di corte fuggirsi dee da ogni anima che sia giusta e pura, e nondimeno al vile idolo che in essa si adora non v'ha chi più corteggi ed incensi dei monaci e dei sacerdoti. I monaci escono ora dalla loro cella di penitenza, e si fanno ancor essi assentatori del lusso e del piacere, divengono confessori di principi, ecc. I preti divengono ministri, precettori di principi, ecc. E perchè mai gli Ambrogi, gli Agostini, i Grisostomi sono all'età nostra spariti? Perchè regnano in loro vece i Retz, i Mazarini, i Richelieu, i D'Amboise, i Fleury, i Dubois, gli Ximenes, ecc.

I preti sono divenuti superbi: vogliono comandare. Non contenti di esser vili, vogliono render vili gli altri. Infelice quel giovane che, sprovveduto de' beni della fortuna, ma dotato di un libero genio, cada nelle lor mani! O dovrà servir loro nelle loro viltà di vile strumento, e allevarsi per questa strada; o, se vorrà scuotere il giogo infernale e seguire il vangelo, dovrà soffrire umiliazioni terribili e persecuzioni occulte e tenebrose fino alla morte.

Bisogna ben avere una gran forza d'animo per resistere ad un sì funesto avvenire: l'unico ristoro è l'esempio del Nazareno, che infra i farisei ebbe simile sorte. L'ira dei preti malvagi è pessima e, come quella dei re, nuncia di morte, con quella differenza però che questa uccide con violenza e l'altra con divorante lentezza.

Non parlo però nè di tutti i preti nè di tutti i frati: parlo di una buona parte di essi. Ce ne sono ancora di quelli che arrossir non farebbero il secolo medesimo degli apostoli, veri seguaci e discepoli del Crocifisso. Ma chi li conosce? Ove trovarli? Non li conosce certo il grande, il ricco, il principe, nè si ritrovano fra le loro assemblee. Essi sono quelli che sostengono il mondo gravido di tante colpe, e trattengono in alto la mano distruggitrice del Dio dell'orfano, del pupillo, della vedova e delle loro vendette.

QUANTO SIA L'ERRORE DI COLORO CHE PER NON AVER LA FEDE LA TRATTANO DI CHIMERA E DI SCIOCCHEZZA.

La fede dà, direi così, un nuovo giorno alle verità intorno di cui si raggira; ma un giorno non umano e di umano convincimento, ma di divina persuasione. Per poco che se ne assaggi, e si vegga come per essa intera credenza quello ottiene che dianzi assurdo pareva quasi, l'animo è disposto alle altre verità; ma senza provarla decidere di essa non si può. Quanto è perciò l'errore di coloro che per non averla la trattano di chimera e di sciocchezza!

DEI PARTITI.

Si debbono evitare i partiti, perchè sono da evitarsi gli eccessi. Ma l'evitare i partiti è un partito pure, dirà taluno. E lo sia: chè in tal senso, checchè si faccia, è impossibile d'essere di nessun partito, siccome è impossibile agli scettici medesimi di non essere di nessuna credenza. Ma il partito di sfuggire i partiti è la via di mezzo e quella che si dee tenere da ogni uomo assennato.

BEATO COLUI CHE LEGGE DIO NE' SUOI SERVI, LA VERITÀ DEL VANGELO NE' SUOI OSSERVATORI.

Poveri ministri del vangelo se la religione che predicano verace non fosse! Come mai a dispetto delle passioni essi professano da tanti anni una morale sì pura? Sono diciotto secoli che havvi una successione di sacerdoti e di cristiani settatori di tutte le più sublimi virtù. Ma, quantunque per istrana perversità del cuore s'osi negare un tal fatto, e ipocrisia si chiami quello che all'ipocrisia si oppone, non di minore argomento è l'immutabilità della predicazione di quella morale che fu dall'autor del vangelo predicata. Siccome la costanza dei dogmi è d'argomento contro gli eretici, siami quella della morale di prova contro gl'increduli e i libertini. Una morale sì contraria alle passioni, epperciò alla maggior parte degli uomini, come mai è da diciotto secoli ch'è senza interruzione predicata? Il

dire che sia sempre stata predicata da ipocriti che non la professassero è una folle, calunniosa impudenza. Il libertino, perchè non si sente il cuore di predicarla, giudica che altrui puro nol possa; ma questo è un miserabile effetto del nostro amor proprio, il giudicare altrui dal nostro calibro. L'ipocrita nel mondo è tardi o tosto scoperto, e la falsa sua divozione può illudere come larva ingannevole di notte o da lontano; ma da vicino e fra la più vivida luce non la passa impunemente. I ministri della religione ed i cristiani, più che ogni altro uomo, le molte volte osservati ed esposti a' più sottili giudizi, mostrarono sempre la verità della lor professione.

Ma l'impostura qual ha mai origine? La propria utilità e l'altrui stima. Queste sue molle mancate, mancando la causa, cessa. Ma cessò forse perciò la religione? Nella sua stessa cuna ebbe a soffrire le più orribili persecuzioni; le sue virtù erano vizi reputati. Ma che più a ciò provar mi affatico?

Conchiudiamo adunque che del vero cristiano la fede è vera e vere sono le virtù. Ma come esserlo potrebbero se 'l loro principio certo non fosse? Ah! se la divinità materialmente non parla, parla con voci ancor più chiare di quelle che percuotono i corporali orecchi al nostro cuore, e la buona vita dei cristiani è una di queste. Pochi in verità oggidì; ma ce n'ha alcuni cristiani degni de' primi secoli della chiesa e virtuosi come quelli; una non interrotta successione di simili cristiani unisce tempi discosti così l'uno dall'altro. Ora la bontà di tutti questi cristiani, sempre la stessa fra i disordini del mondo, è una voce di calma, di salute di paradiso, che si fa sentire fra la più inferocita burrasca ai naviganti atterriti. Beato colui che l'ascolta e che la siegue: beato colui che legge Dio ne' suoi servi, la verità del vangelo ne' suoi osservatori!

SULL'ESISTENZA DELL'ALTRA VITA.

L'esistenza dell'altra vita pare una cosa improbabile e incerta all'uom che è privo di fede; e benchè non se ne possa torre l'idea, non sa come comprenderla. Non ci faccia colpo questa irresoluzione: essa è una di quelle tante inesplicabili contraddizioni che si ritrovan nell'uomo e che ci accennano il peccato del nostro padre. Così l'avvenire il più prossimo pare per noi

il più lontano; e se non fosse delle reiterate sperienze, gli eventi i più comuni, soltanto perchè futuri, da chi attualmente non gl'incorresse si riputerebbero straordinarl. Che cosa più sicuro della morte? Eppure ognuno di noi, anzi il vecchio medesimo ottuagenario la considera come una cosa lontana. La speranza mai non ci abbandona: il più aggravato malato la nutre; fate che una persona d'estimazione gli annunzi una prossima morte; vedrete allora da' suoi terrorj lo stato de' pensieri suoi precedente. Rinchiusi noi in questo misero corpo, tutte le verità soprannaturali ci paion ombre, fantasmi, ed è perciò che se d'una si dubita è facile il dubitare di tutte. Dio, l'anima, ecc., sono per noi verità che, tolta la fede, non possono mai essere con certezza credute; quantunque scancellar non si possano, lo che è prova che sono verità. Qual maraviglia adunque se queste verità innegabili sono di tal fatta, che lo sia pure quello dell'altra vita?

Una verità di un tal ordine soprannaturale fa su noi poco effetto quantunque vera, perchè troppo è distante l'ordine in cui viviamo da quel futuro ordine. Non dee ciò stupirne, mentre lo stesso avviene ne' medesimi eventi di questo .mondo. Già l'osservai intorno alla morte. Qual è quel giovane di vent'anni che brilla fra i piaceri del mondo, il quale non tenga come una cosa remotissima la sua vecchiaia e il suo letto di morte? Non nega queste cose, perchè l'esperienza ogni dì gliele addita; ma le tiene quasi d'un altr'ordine d'esistenza, e quantunque non molto lontane niente nuocono a' suoi piaceri. L'altra vita si nega, perchè non ce ne cade l'esempio sotto degli occhi; ma con tutto ciò è follia il negarla. Se non ne abbiamo l'esempio sott'occhi, ne abbiamo tuttodì il segno, e qnesto segno è la tomba. Ah! nella tomba legge il cristiano l'eternità, e a tal importante lezione tende tutto il vangelo. Il vangelo ci assuefà alla verità di questi misteri; e stacca a crederli, per così dire, dal corpo l'anima nostra. Ci addita nell'ostia il corpo del Signore e nella tomba l'eternità. Ma fuori della fede non si crede quasi nè meno agli eventi di questa vita. Ci furono de' ragionatori che sparsero lo scetticismo perfino sulle vicende de' secoli trapassati, i quali furono tacciati di pazzi. Lo sono certamente; ma non si dee eziandio conchiudere lo stesso riguardo a quelli che negano l'esistenza delle verità soprannaturali? Se coloro negavano, per esempio,

l'esistenza di Alessandro Magno, di Augusto, è perchè l'esistenza di simili personaggi mentr'essi erano nel niente, era troppo speculativa e troppo umiliante per essi per non poterci nutrir sopra alcun dubbio. Così potranno pur dubitare sull'esistenza del mondo dopo la loro morte. Non sono pazzi a far dipendere dalla lor vita il mondo? E non sono dunque folli ancor più per derivare dalla morte del corpo quella dell'anima? Il nostro corpo è la nostra superbia; ecco l'origine de' nostri mali. Privi della stessa idea dello spirito la nostra superbia ne fa dubitare che esista.

Sia tutto questo detto per dimostrare come, quantunque concepir quasi non possiam l'esistenza di un'altra vita e non faccia sopra di noi alcun effetto, noi non dobbiamo per ciò riputarla come una baia, perchè lo stesso si ravvisa anche nei naturali eventi di questo mondo.

LA RELIGIONE TRIONFA NELLE AVVERSITÀ.

Quel detto: che la religione trionfa nelle avversità, quantunque trito, non è abbastanza considerato. Gl'increduli si scagliano contro della religione e dicono: se fosse vera, la sua chiesa non sarebbe soggetta alle umane disgrazie. Io rispondo che è appunto questo che ne fa spiccare la divinità; essendo proprio delle cose umane il soggiacere all'infortunio ed al tempo. Quando la chiesa è tribolata, la religione trionfa. Maggiormente in ciò si vede divina, che se la religione fosse sempre felice. Gli increduli questo richiedono, perchè non è: il loro scopo è di combattere la religione qual essa sia; onde sempre se la prendono contro le sue attuali doti e l'accusano di non avere quelle ch'essi soli s'immaginano; simili in questo ai popoli che biasimano il loro governo unicamente perchè l'hanno, e lodano gli altri governi solo perchè ne son privi.

Se la chiesa fosse sempre stata felice, gl'increduli non mancherebbero di dire: provatela un poco colla miseria, e vedrete s'ella non cada.

Per ovviare a questa obbiezione volle Dio che dalla stessa sua cuna fosse terribilmente perseguitata, e le sue più terribili sciagure fossero nella nascita sua. Qual è quell'umana instituzione che non abbia un principio felice? Se è combattuta nel suo principio è rovinata.

CHE COSA SIA L'UOMO.

Che cos'è mai l'uomo? Questa esclamazione è l'unica espressione che posso dare delle mie idee quando intorno a me ed in me volgo lo sguardo, e considero gli altri e me stesso.

Che è mai l'uomo? È un mistero incomprensibile ad ogni occhio fuorchè a quello di Dio. Il corpo umano è già una cosa inesplicabile, un prodigio, un'opera sì mirabile che la sua menoma parte spaventa il più possente genio; ma niente è questo corpo a paragone dell'anima sua. Quivi si vede veramente il soffio di vita impresso dalla divinità. E questa sua superiorità simile alle grandi nature non la perde nè meno direi nella sua corruzione, ma diventa malvagia, quanto prima era buona; onde sì l'uom puro che l'uomo colpevole sono due abissi in cui l'umano ingegno si perde: e questo medesimo, cioè il non poter capire se stesso, trae dalla sua grandezza motivo di umiltà, e di riconoscere un Dio, un Creatore.

Nell'uomo sono due misture, di parvità e di grandezza. Dio gli ha dato uno spirito e un cuore per conoscere, e amare, e seguir la verità con una forza, con un ardore infinito: ma non ostante doti cotanto mirabili, quest'uomo ha talvolta la più evidente e commovente verità sotto degli occhi, e non la sente, non la conosce, quasi direi non la vede. Quando il voluttuoso s'incammina per saziare le infami voglie sue, o il vendicativo per estinguere la sua rabbia col sangue dell'inimico, presentate a costoro le verità le più auguste, le più importanti, le più evidenti; parate al loro cospetto lo spettacolo il più desolante per l'umanità, e il loro spirito sarà cieco, e il loro cuore insensibile, ancorchè l'uno sagace e l'altro tenero uscito sia dalle mani della natura.

Gli uomini saranno sempre uomini. Siano pur ottimi per quanto esser lo possano, saranno sempre imperfetti, ad onta della sublimità della loro natura. I semidei sono chimere; le apoteosi sono folle adulazioni. L'uomo può aver qualche buona qualità, che per un momento dia tutta la sua luce; ma non dura, e qui v'ha imperfezione: o se dura sarà sempre tenue, rimessa. Ognuno con un po' d'esperienza può in sè e negli altri conoscere e sentire questa grande verità: che gli uomini, checchè facciano, dimostrano in se stessi sempre la loro origine di creta e il cibo del vietato frutto del paradiso. Quando

mal ti trovi tu veramente soddisfatto dal simile tuo? Se una volta lieto ne parti, è lo stesso dell'altra? E la tua letizia è tal veramente, o chi te la procura nello stesso tempo non te l'avvelena con qualche spiacere? Quanti non sono i dispiaceri che tu fai senza volerlo, e che senza volerlo fatti ti sono? In quante occasioni tu col miglior cuore del mondo non ti trovi su quello che far debba ambiguo e dubbiante? Non dubiti alle volte se quello che sei per fare torni o no nell'altrui grado? E lo stesso non succederà egli più volte negli altri riguardo a te? Non reputi tu spesse volte l'altrui cuore dotato di disposizioni ben diverse da quelle che realmente ha? Allora non agisci tu sul falso e non erri? Non ti tieni tu in debito di fare quello che se sapessi la verità eviteresti? Ah! mille altre circostanze di tal fatta, che non so esprimere perchè posso appena in me distinguerle, confermano quella verità primitiva e ne danno un'altra per conclusione: che per contentare i nostri simili ed agir giustamente bisognerebbe conoscere i cuori, lo che è proprio solo di Dio.

Dio conosce i cuori, perchè è re degli uomini, de' loro pensieri, come delle loro parole e delle loro opere. Dio solo può lasciarne, renderne contenti, perch'egli è solo contento. Che stoltezza cercar la felicità dove non è che miseria! Cercala in Dio che n'è il fonte, e la troverai veramente perfetta, interminabile e pura. Ama le creature in Dio, ma non cerca da esse sollievo.

Dio così dispone le cose per un tratto della sua singolare bontà. Se le creature bastassero per contentarci, noi con esse sole ci riputeremmo felici e obblieremmo il Creatore. Le creature possono contentarne, noi possiamo contentare le creature, ma sempre in Dio, siccome il corpo opaco della luna illumina la terra colla luce del sole. Ma quanto diversa è la luce della luna da quella del sole! È pur la stessa; ma riflettendosi in un corpo opaco perde della sua bellezza, della sua vivacità. Così quantunque in Dio le creature possano a vicenda arrecarsi qualche contento, il dare la vera felicità spetta immediate al solo Dio.

Molte cose non si conoscono, non si sentono se non si provano: egli è ben detto. Molte cose si sentono, ma esprimere non si possono. Perchè? — Perchè la lingua del labbro è difettosa a paragone di quella dell'intelletto; e l'intelletto, di-

rei così, con una sola parola capisce quello che colla lingua non si può ben dire con cento. Per far ben capire la forza di un concetto bisognerebbe poter dire molte cose in una parola, locchè è impossibile.

Molte cose non potendosi capire se non provandole, l'abbozzo del cuore dell'uomo (e di che altro fuor che di un abbozzo può parlarsi tra noi?) non può essere per ogni parte conosciuto se per ogni parte non si prova. Colui che passasse per tutte le umane condizioni, potrebbe dire di conoscere per intero un po' l'uomo; se non che la diversità delle età influisce ancora di gran lunga su questa cognizione.

Nella felicità non si può conoscere il cuore dell'uomo. Il felice o è malvagio, e allora è lo stolto di cui tanto parlano le sacre pagine, e che ignora non che gli altri ad ogni momento se stesso; o è dabbene, e allora crede tutti i suoi simili ottimi come sè. Un giovane innocente che entra nel mondo e crede tutti com'egli è innocenti non conosce l'uomo sintanto che non l'impara a sue spese.

La miseria è più congrua al conoscimento del cuore dell'uomo. Essa importa molto più riflessione che la felicità, e mostrando l'uomo sotto il suo aspetto cattivo, lo mostra con più verità, essendo ora l'uomo meno buon che malvagio. Ma fa d'uopo altresì guardarsi dal divenire misantropo e dal fare degli uomini un giudizio troppo sinistro. Questo è ciò che succede a coloro che, innocenti della scienza del male, credeano tutti buoni; ma poi, toccata con mano l'ipocrisia e la malvagità, credono tutti malvagi, cadendo così nell'opposito eccesso. Tale è la sorte de' cuori giovani e sensibili; ed è questo un cattivo giudizio. Molti sono i malvagi, ma ce ne sono ancora de' buoni che sostengono il mondo.

L'infelice molte volte giudica malvagio quegli che non lo è. I ricchi sono molte volte colpevoli; ma alle volte nol sono tanto quanto lo sembrano. Bisognerebbe essere ricco, e non aver provata la povertà, per comprendere come varie azioni di questi non hanno poi in sè tutta quella malvagità che portano in apparenza. Ciò deriva da due principii già da noi posti: l'uno, che per conoscere molte cose bisogna provarle: non conosce ben l'angoscia della povertà chi non l'ha provata, e lo stato del ricco chi non è nè fu mai ricco; l'altro, che noi non leggiamo nel cuore degli altri. Il ricco, quantunque possa e

debba conoscere che cosa sia la povertà, nondimeno nol può mai tanto come quegli che la prova: nè è certo che quel tal povero il sia veramente, ecc.; e così si dica di mille altre consimili circostanze derivanti dal non poter leggere nell'anima altrui, ecc. L'infelice non pensa a tutto questo: giudica da sè degli altri. Il felice certamente, se conoscesse la miseria come è dall'infelice conosciuta, sarebbe grandemente reo, ecc.

La mia conclusione adunque è che non può ben essere conosciuto per intero nemmeno l'abbozzo del cuore dell'uomo, perchè niun uomo passa per tutti gli stati possibili della vita umana, e d'altronde l'amor proprio fa che l'uomo giudichi degli altri da sè.

LA RIFORMA È UN ATEISMO MASCHERATO

La riforma è una setta che ha, come tutte le falsità, il marchio della menzogna, cioè l'orgoglio dell'impostura ed il soddisfacimento delle passioni; il qual doppio scopo, unitamente in quasi tutti i suoi precipui punti, tenta di conseguire. Perciò sfoggia una dottrina severa nelle parti massimamente del dogma, e fa comparire Dio crudele nel mentre stesso che allarga il freno alle passioni. E, per imporne ai malaccorti, esagera un dogma speculativo; ma i bene avvisati s'addanno ben tosto che quello è fatto per rovesciarne un altro più morale e contrario agli umani appetiti. Così sì malamente vogliono aumentare il merito della redenzione, che per essa rendono inutili i digiuni e tutte le buone opere, ed illecita la messa, il celibato, e per poco le stesse preghiere; e finalmente si riducono a fare (orribil cosa) Iddio autore del peccato.

La riforma è un *ateismo mascherato* in una parola, come diceva, credo, Bossuet. E prova di questo si è che pressochè tutti gl'increduli deisti, scettici, atei, ecc., ne fanno conto, la lodano, la corteggiano, nel mentre che son pieni contro la chiesa cattolica d'odio e di rabbia.

DELLO STUDIO DELLA METAFISICA.

La ragione dell'uomo non è fatta per la metafisica, e non dee studiare in essa se non quanto è necessario per conoscere Dio e le verità supreme della legislazion della natura, acciocchè sappia e possa il suo intelletto essere alla volontà saggia e buona guida. Il rimanente si dee lasciare a que' tali, i quali osano, per impiegarlo in inezie orgogliose, fraudare il loro tempo prezioso ai doveri verso Dio e la società. Nè la speranza di rendere finalmente la metafisica determinata, ferma ed evidente, come lo deve essere la scienza, e lo sono per eccellenza le matematiche, tenga gli animi de' filosofi a bada; chè questo è un'illusione dell'orgoglio di una ragion depravata e tracotante, che più si vede da folte tenebre sopraffatta più presume di poter conoscere e conseguire la luce.

Tutto dee oramai concorrere a disingannar da un tal errore; sì la metafisica considerata ne' suoi oggetti trascendenti tutti in gran parte i limiti da cui l'umana ragione è fermata, come la storia di questa infelice scienza, che quanti ebbe trattatori tante vestì fogge e forme diverse; e tuttochè altissimi ingegni, i Platoni, gli Aristoteli, i Tommasi d'Aquino, i Cartesii, i Malebranche, i Feneloni, i Clarki, i Leibnizi, i Volfii, i Locke, i Gerdili, ecc., adoperassero a tutto lor potere la forza profonda de' loro pensatori talenti, nulladimeno la metafisica, ancorchè qualche poco per alcune parti più ovvie e utili acquistasse, del rimanente ebbe più a scapitare che a ricavarne guadagno.

Kant finalmente cercò una via per impor termine a tutti i dissidi e determinare la metafisica possibile all'uomo; e pensando che tanto più sarebbe stato facile il renderla netta, ricisa, evidente, quanto più breve sarebbe stato il suo campo, si diede tutto in sul trovar modo d'ottenere un tal fine, e si confidò di averlo trovato. Ma qual pro se quella critica stessa che dovea finire tutti i litigi, non che ciò ottenere, valse ad empiere di litigi intorno d'essa tutto lo stuolo filosofico, onde venne la metafisica cresciuta di una controversia (e ben grave e vasta) di più? La critica di Kant dovea determinare la metafisica; ma che, se essa medesima, facendo di questa porzione, veniva ad essere, come dice il Degerando, giudice e parte, a segno che per torre il sofisma sarebbe stato d'uopo d'un'altra critica per giudicar la critica, e così all'infinito? Senza che

Kant non fece che risuscitare lo scetticismo, e un idealismo dogmatico che riempiè l'Alemagna delle sette le più mostruose, e fece forse più danni alla filosofia di quello che a tutte le scienze arrecassero i barbari dell'età media.

Un'altra cagione che varrà mai sempre e basterebbe di per se sola a tenere la metafisica addietro e a non lasciarle varcare il limitare della esatta e certa scienza, si è l'impossibilità d'avere un linguaggio idoneo ad esprimere i suoi materiali, le sue investigazioni e i suoi trovati. Che se l'uomo bene spesso ricercando nel pensier suo gli oggetti astratti e trascendentali non se ne può a se medesimo render piena ed esatta contezza e discerner bene i suoi pensamenti, come vorrà poi potere esprimergli coll'organo della voce per comunicarli all'intelletto degli altri uomini? Già che se io veggio un raziocinio da me fatto oscuro come 2, il meno che lo possa essere trasmesso colla loquela ad un altr'uomo, *caeteris paribus* è come 4. Che le investigazioni della metafisica riescano poi talvolta persino impercettibili a chi le fa, non è uopo dimostrarlo, come quello che ognuno può sentire da sè. Quando qualche che di codesta scienza potesse venir più agevolmente investigato dall'uomo, sarebbe certo la parte che spetta la nâtura stessa dell'anima, le sue idee, le sue facoltà. Eppur qual caos in codesta materia! Gli abbiamo pur tutti in noi i materiali di codeste disquisizioni; eppur ciò non ostante quanto mai oscuri sono al più elevato e sottile de' nostri pensieri! Cosa umiliante per l'uomo! Che, mentre investiga tutto al di fuori di sè, non può conoscer bene se stesso. Pure codesta cosa ella è verità dimostrata dalla sola storia della metafisica, chi voglia anche sol leggermente trascorrerla.

Ma quantunque l'uomo (non costa il concederlo per un momento) potesse valente metafisico nell'intelletto suo divenire, nulladimeno non sarebbe mai egli da tanto per trasmettere agli altri i suoi concetti in tal genere, il che basterebbe solo a rendere una tale scienza insociabile, e a torle però il diritto di farsi innanzi nella società. Non che in codeste materie, ma in altre molto più ovvie e facili egli è chiaro, chi pur voglia alquanto riflettere, che non può tanto bene esprimerle quanto le concepisce; che anzi regola quasi generale può questa pronunziarsi, che qualunque concetto, passando dall'intelletto di chi il forma a quello di chi l'ode, perde del suo. E non solo

ciò si dee ripetere dall'imperfezione di ogni qualunque linguaggio, ma eziandio dalla disposizione di chi ascolta, come abbiamo già toccato altre volte; cioè dall'accidental forma, disposizione e inclinamento de' pensieri e delle affezioni, la qual forma de' concetti proprii in una certa trascendental maniera passa negli estranei che entrano, e in essi s'imprime come un suggello; di che conseguita che questi non già puri, schietti, e tali quali erano nell'intelletto da cui derivano, ma trasmodati e in buona parte diversi vengono ad essere nell'intelletto che gli riceve.

Ora se questo quasi universalmente interviene riguardo alle nozioni trasmesse, quanto più dee avvenire di una scienza sì trascendente l'umana ragione, sì alta, profonda ed astratta, di una scienza i di cui coltivatori sono di tanti e diversi opposti partiti, qual è la metafisica? E che ciò sia avvenuto ed avvenga, chi ne dubita? Non si può credere che le molte e interminabili quistioni de' peripatetici, degli accademici, de' cartesiani, dei neutonisti, dei leibniziani, ecc. (che sempre ve ne ebbe gran copia), siano tutte provenute da differenza essenziale di dispareri; ma in buona parte del frantendersi de' litiganti, da batoste, ambiguità, equivoci, andirivieni di parole, e altre simili cagioni.

Come supporre, p. es., che il Malebranche e l'Arnaud sentissero sì diversamente, anzi oppostamente di una cosa così semplice com'è la percezione e l'idea? Mentre infatti nulla di più confuso e inesatto che il linguaggio metafisico. Alcuni si adirano contro questo linguaggio, e il vorrebbero condurre a perfezione, e ci fanno tutta l'opera loro; ma non è che un buco nell'acqua. Tutti coloro che s'incaponirono di questo, ci perderono l'opera e 'l tempo, tuttochè sublimi ingegni si fossero. Lo stesso Kant, che ne trattò una picciola parte, ruppe in codesto scoglio; chè i nuovi vocaboli da lui inventati non servirono a estinguere le dissidenze, se non forse a suscitarne di nuove; mentre quanto il linguaggio è utile nelle cose pratiche, tanto è nocevole e produciitore di risse nelle cose speculative. Ora, poichè un tanto ingegno dimostrò la vanità anzi il danno di un tal lavoro, sarebbe tempo omai che gli assennati filosofi abbandonassero la tracotanza di voler metterci mano. Nè si dica che perchè non ottennero i trapassati l'intento, non si dee dire lo stesso de' filosofi avvenire, i quali, ampliandosi

le cognizioni, imbattendosi in più favorevoli circostanze a tal uopo, e valendosi ancora de' lavori de' loro antenati (i quali lavori perciò non si deono tacciare d'inutili), potranno quello ottenere che agli altri di prima non fu concesso.

Questa obbiezione, che può pure rivolgersi contro tutte le altre prove che abbiamo allegate dell'impossibilità di un'intera e perfetta metafisica, si dee quivi ad una mostrare quanto cavillosa e debole sia. Dico adunque che tutti gl'impedimenti che ostano alla buona e debita forma del linguaggio della metafisica potrebbero bene venir tolti quando fosse in potestà dell'uomo di ciò fare; ma che quello è impossibile perchè questo non è. So bene che gli avversari nol credono, che anzi van sempre incolpando dell'oscurezza de' libri di metafisica gli autori, quando questa ne dovrebbero piuttosto accagionare. Può egli benissimo accadere che un autore consegni alla carta le sue speculazioni in modo più oscuro di quello che sarebbe fattibile; ma sarà all'uomo impossibil sempre di evitare ogni oscurità in siffatte opere. Nè grave è il dimostrarlo; chè a convincersene basta il rivolgere, riflettendo, l'attenzione sopra se stesso.

L'anima è una sostanza semplice, e come tale tali pur sono le sue operazioni, essendochè queste seguir sempre debbono la natura del soggetto da cui dipendono. Ora è di natura di ogni ente semplice che sfugga le proprietà limitative de' corpi; che dove, p. es., il corpo essendo necessariamente posto nello spazio dee seguirne le necessarie relazioni, e non poter occupar più d'un luogo ad un tempo, p. es., e altre simili leggi inerenti all'estensione, l'ente semplice a nulla è soggetto di tutto questo, ma può, v. gr., essere in molti luoghi ad un tempo e rivolgersi sopra se stesso. Tale è l'azione della coscienza, della riflessione e simili. Dall'altra parte essendo il linguaggio una produzione dell'anima sì, ma fatta per mezzo de' sensi, dee seguire in quanto è materiale fenomeno la ragione della materia a cui spetta (1). Ora come potrà il lin-

(1) Tralascio qui di dire che l'anima, non potendo pensare che ad una sola cosa ad un tempo, trova imbroglio nel pensare a se stessa che è semplice; ciò tralascio, dico, perchè qui non istà bene, ma sì spetta a quello che dicevamo poco fa, cioè che, anche fatta astrazione dal linguaggio e da ogni altra estrinseca difficoltà, la metafisica è intrinsecamente per se stessa impossibile.

guaggio, che di necessità non può esprimere che un pensiero per volta, e per ogni pensiero ha d'uopo di più parole, ed anzi talvolta di una diceria per semplicissimi concetti, come potrà valere ad esprimer bene i tanti e svariati che v'hanno nell'anima di questi? Quante volte una folla d'idee ti sopraffanno qual lampo (1), ma, se vuoi esprimerle col linguaggio, il tempo che ci dei impiegare te le fa svanire d'innanzi? E quanto più ciò arriva in chi legge! Che molte volte ottimamente capirebbe un concetto o un ragionamento se 'l potesse avere ad un tratto come chi l'ha concepito, ma, per doverci giungere a forza di parole, non l'afferra o almeno se non a mezzo.

Il nostro pensiero ha già grandi travagli nel solo scernere mutamente in se stesso tutte le operazioni che scorge nell'anima ad una ad una, mentre in se medesime queste non fanno che uno; or quanto la difficoltà dee esser maggiore e insuperabile nel volerle esprimere col difettoso linguaggio! Si separa, p. es., la volontà dell'intelletto; ma vedi caos profondo, chè ogni atto il più semplice dell'intelletto inchiude la volontà, e così all'opposto. Brevemente, perchè la metafisica si possa compiutamente trattare è necessario avere un linguaggio affatto apposta per esso; ora come mai è ciò possibile, mentre per materie cento milioni di volte più ovvie e facili che le materie le quali fanno il soggetto di quello, per le cose le più volgari e triviali non v'ha linguaggio se non imperfettissimo come ognun ne conviene? La possibilità di un metafisico linguaggio ripugna dunque per la natura medesima della cosa; non sarà dunque opera d'uomo che basti a produrlo. La medesima risposta varrà a sciorre la medesima obbiezione contro altre parti del presente argomento voltata.

VITTORIO ALFIERI.

Checchè si dica e dir voglia l'Alfieri sarà sempre il poeta tragico d'Italia che tutti seguitare dovranno coloro che cingere vorranno l'italiano coturno. Che anzi la riforma da questi operata nel teatro tragico d'Italia dovrebbe essere imitata e abbracciata dai poeti tragici di tutte le altre nazioni.

(1) Rousseau dicea ciò avvenirgli.

Ad alcuni schifiltosi di soverchio non va a grado Alfieri dal canto della lingua. Ma per quello che spetta la durezza artefatta introdotta ne' suoi versi egli è ben certo che accresce un bel genere di maschia poesia al Parnaso d'Italia, che dianzi, tolti alcuni passi di Dante, non aveva (1). Rispetto poi al non trovarsi tutto quel nitore e quegli aurei modi di dire del trecento che alcuni vorrebbono (accusa che gli vien fatta), si dee prima osservare che non ne va anche del tutto digiuno; e se ne potrebbono qui allegare parecchi. Infatti noi leggiamo nella sua Vita che egli si formò lo stile suo tragico studiando replicatamente più volte nei tre luminari del trecento, l'Allighieri, il Petrarca e il Boccaccio, e negli altri prosatori e poeti di quell'aureo secolo, quantunque insulsi per le materie, postillandoli diligentemente e facendo tesoro dei modi loro di dire che scorgeva poter cadere in concio all'uopo suo. Si vede dunque come l'Alfieri adoperò, quando gli venne bello, i modi e le forme di dire di quel secolo veramente d'oro. Che se tanta non ve n'ha profusione, quanta vorrebbono coloro che assuefatti sempre a tali ghiottornie desiderano sempre abboccarne, si dee osservare:

1° Che non perciò si dee escludere (in quanto alle tragedie) dal ruolo degli scrittori di buona (non d'ottima) lega; 2° che il difetto trovato da quelli nelle tragedie alfieriane non è propriamente un difetto, ma una condizione necessaria della loro natura. La tragedia infatti dell'Alfieri richiede frasi vibrate, maschie e concise al più possibile, e che lungi dall'illanguidire e allungare il verso lo rendano riciso e forte. Ora a tal uopo Dante fornisce buona suppellettile di frasi e di modi di dire, e l'Alfieri se n'è ben valuto; ma tolto Dante non saprei più degli autori del trecento assegnar come utile a un tal uopo; che tutti gli altri piuttosto son atti a formar uno stile comico, faceto e pieno di attici sali, ovvero una seria sì ma dolce, copiosa e risuonante orazione; non già un verseggiare maschio e vibrato, quale al coturno conviensi. Il difetto adunque che si oppone all'Alfieri non è un difetto reale,

(1) Si noti che io qui parlo delle sole tragedie dell'Alfieri, non di tutte le altre sue opere. Quelle sole (e forse alcune prose) sono scritte con pura lingua; quantunque due o tre parole di nuovo conio, non però tratte dal francese, si trovino; e lo stesso Alfieri il confessa nel Parere.

ma tutto al più negativo; e comunque siasi, la colpa non è sua, ma è del soggetto che imprendeva a trattare e delle circostanze.

Difendendo noi cotesto poeta, non è già che vogliamo troppo avanzarci, e proclamarlo classico rispetto alla lingua nel senso che questo vocabolo si prende comunemente. Classico autore in qualunque genere è solo quello che è tanto in esso vicino alla perfezione (chè di raggiungerla all'uomo non si dà), che può esser messo per le mani de' studenti e aver luogo nelle scolastiche classi. Laonde si può esser autore classico per molti riguardi, classico nelle scienze, classico nelle lettere, classico nelle arti; si può esser classico dal canto della lingua, senza esserlo dal canto della materia, o all'opposto da questo e non da quello. Così il nostro Alfieri sarà sempre come autor tragico classico in tutto il rigore del termine, perchè nessuno mai quanto lui s'avvicinò alla semplicità greca, vera copia della natura, senza mai punto deviare dalla maestà del coturno. Ma avvegnadiochè le sue tragedie siano puramente scritte, noi non proclameremo mai similmente Alfieri scrittore classico per rispetto alla lingua.

Non ogni scrittore il quale non sia barbaro ha tutto l'*atticismo* e la civiltà degli idiomi colti; nè perchè senza errore si scrive s'attinge tutta la più squisita possibile eleganza. In mano a quelli che studiano in una lingua non si vuol porre tutti quegli scrittori che in essa hanno esercitato la penna loro; imperciocchè così facendo la troppa moltiplicità dei libri ne rende inutile la lettura. Bensì voglionsi quelli diligentemente trascerre che più di tutti sfoggiarono nel mettere di quell'idioma in bella luce le native eleganze, e quello stile che sa più di tutti il genio di una lingua, ed è più atto a farne altrui chiaro e ammaestrato. Or chi non vede che a un tal uopo si vuol ricorrere al fonte, cioè al secolo XIV, che fu per la lingua italica tutt'oro e purissimo oro? e degli altri susseguenti tempi a quei pochi scrittori che, datisi più particolarmente allo studio della lingua, seppero meglio fare da quegli antichi ritratto, quali sono, v. g., il Casa, il Davanzati ed il Cesari? Questi sono i soli classici scrittori; i rimanenti meno squisiti, quantunque puri, stanno ben per le mani agli adulti di un linguaggio, non agli alunni, che tenere piante ancora non devono aver dinanzi agli occhi che modelli ottimi al tutto, per

non prendere in crescendo men che ottima piega. E questo in ogni qualunque arte o disciplina qualunqne si dee osservare.

Così non solo dicasi dell'Alfieri, ma di molti altri italiani scrittori. Giacchè altro è materia poetica, altro stile poetico, ed altro lingua. Materia poetica sono le idee poetiche, le quali possono essere espresse in non poetico stile, quantunque questo avvenga troppo di rado. Stile poetico è l'espressione poetica dei poetici sentimenti ed idee. Finalmente la lingua è i vocaboli e le frasi che costituiscono la poetica espressione, il poetico stile. Questo è stato già osservato da altri; onde è qui intempestivo il ripeterlo.

LO STUDIO DELLA LINGUA NON DEE ANDAR DISGIUNTO DALLO STUDIO DELLE MATERIE.

Lo studio della lingua non dee andar disgiunto dallo studio delle materie, ma sì questo congiunto con quello. De' due difetti però egli è meglio lo studio delle materie senza quel della lingua, che quello della lingua senza quello delle materie. Quanto è cosa ottima e degna di stima un linguaggio puro ed elevato, espressione nobile di non men nobili e sugosi pensieri, altrettanto è quello disprezzevole e pernicioso, se vuoto di pensieri o di solidi pensieri; in esso tutto riposto è il contenuto di un libro, ed esso medesimo è il fine suo.

Allora si fa contro all'ordine, che vuole che ogni cosa stia ne' suoi limiti e tenda alla sua meta. Allora si consuma in vane ciancie quel tempo di cui Dio e la società sono solo il padrone. E volesse Dio (desiderio che dimostra ben qual sia il tempo in cui viviamo) che nelle inutilità finissero i danni che arreca il linguaggio, e non s'impiegasse la penna in molli versi, in oscene novelle, in satire maligne ed irreligiose, e in empie dicerie dirette a difendere il pro ed il contro negli argomenti di più rilievo, e amnsare i lettori con quelle materie che far tremare li dovrebbero. Ma questo non è solo condizione dei tempi nostri; ma sempre che v'ebbero de' libri v'ebbero degli Aristofani, degli Anacreonti, dei Catulli, de' Tibulli, de' Properzi, de' Lucrezi, degli Ovidi, degli Orazi, de' Petronii, de' Luciani, dei Bayle, dei Montagne, ecc., e altri molti di siffatta

genìa. Molti di costoro ciò nonostante, dirà taluno, si acquistarono eterna fama nel mondo. Io di buon grado il concedo, ma tutta si ridusse a ciò la lor ricompensa (1).

DELLO STUDIO DELLA LINGUA NATIVA E DELLE STRANIERE.

Molti reputano perdita di tempo l'applicarsi allo studio della nativa lingua, non che di altra straniera; basta, dicono essi, il saperla mediocremente per intenderla e per parlarla; non si vuole per impiegarlo in essa defraudare alcun tempo alle materie che sono in tanto numero e di tanto rilievo.

Quantunque il ragionamento di costoro non sia al tutto cattivo e l'intenzione ne sia buona, nulladimeno io reputo che un moderato studio di quella lingua in che si parla, a quelli massimamente che in essa hanno da parlare al pubblico o per voce o per iscritto, sia grandemente congruo e vantaggioso. Parlare infatti e scrivere, al pubblico massimamente, si dee fare con eloquenza, qualsiasi la materia di cui si tratta; imperciocchè ogni parlare è l'espressione delle idee e de' sentimenti dell'anima, ogni parlare ha per iscopo di persuadere; ora è connaturale all'uomo di scerre quell'espressione che maggiormente faccia sentire i suoi affetti e pensamenti, e senza di ciò la persuasione non s'opera. Ma di ciò s'è già abbastanza parlato altrove.

Egli è chiaro che ogni discorso pubblico dee essere eloquente.

(1) Il nostro secolo, che è uno de' secoli degli eccessi, par pure che voglia rendere lo studio della lingua micidiale. Chi niente la studia, chi la studia troppo, e niente altro. Chi la studia, ma non bada a farne buon uso. La morale, la religione si pospongono al ben parlare. Si stampano e ristampano in tutti i luoghi con ogni magnificenza possibile il Boccaccio, il Sacchetti e tutta la turpe serie dei novellieri, de' poeti comici e berneschi, irreligiosi ed osceni, e si mettono per le mani della gioventù, si vendono pubblicamente senza più ritegno veruno. E che è questo se non il dar ampia licenza a pubblici predicatori dell'irreligione e del mal costume, i quali con maggior danno che non farebbero nelle piazze s'introducono ne' ginnasi, nelle case e nelle famiglie a corrompere sopratutto gli animi della tenera gioventù? Si stampano insieme il Boccaccio, il Passavanti, il Cavalca e il Pecorone. Quanto alle materie non si fa differenza dagli uni agli altri. E la lingua, la lingua che si studia solo si apprende; se si perde la religione e si corrompono i costumi, il puro eloquio ha da compensar tutto.

Ora chi non sa che gran parte dell'eloquenza come della poesia dipende dalla lingua e dalla sua purezza? Non mi perdo in ragionamenti (in dire, per esempio, che il linguaggio essendo come l'interprete de' pensieri può avvalorarli o renderli deteriori, ecc.), mentre parlano i fatti. La storia letteraria tutta ci dice che gli oratori e i poeti sommi aggiunsero pressochè sempre all'eccellenza della eloquenza e della poesia il pregio dello stile e della lingua. Tali presso i Greci furono Omero, Demostene, Sofocle, Euripide, Anacreonte; e presso i Latini, Virgilio, Orazio, Terenzio e Cicerone. Costoro che riportarono la palma di poeti ed oratori di primo rango, quella eziandio si ebbero di purissimi ed elegantissimi dicitori. Lo stesso si può de' moderni osservarsi. Ma forse alcuno estima che quello possa a ennici, non già a cristiani uomini convenire. Ebbene, si convengono or qui arrecare in campo eziandio i sacri testimonii. E a bella prima s'affacciano gli scrittori della bibbia, i quali non solo ebbero alto pregio di eloquenza e di poesia, ma eziandio di purissimo ebraico dire. E ben lo sanno coloro che di ebraico forte intendono; e a convincersene ancora chi nello studio di codesta lingua non fosse cotanto addentro, basta il paragonare l'eloquio de' sacri libri con quello dei più puri rabbini e vedere qual passi sommo divario.

Riguardo agli scrittori del nuovo testamento egli è vero che non furono tanto puri nel greco, come quelli dell'antico nell'ebraico idioma; ma, oltrechè fu questa colpa de' tempi, dei luoghi e delle circostanze, e fu quasi impossibile fare altrimenti, questa qualche eccezione alla regola che si trova negli scritti degli apostoli non può far nulla contro la regola, perchè d'un altro ordine. Imperciocchè quelli erano divinamente ispirati; quelli erano forniti di missione divina; quelli non aveano d'uopo de' naturali mezzi di persuasione (*non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*), come quelli che, oltre all'unzione della divina grazia, aveano il dono de' miracoli. Gesù Cristo volle appunto che gli apostoli si valessero di nessun mezzo umano nell'operare la propagazione del vangelo, perchè si vedesse esser questa opera tutto divina.

Perciò, siccome (e lo prova il Gisbert) il non aver gli apostoli studiata l'eloquenza è non bastevole scusa da farne noi altrettanto, così l'aver gli apostoli trascurata la purità della lingua, dall'adoperarci per conseguir la medesima noi non esime.

Onde a colui che simili esempi allega in contrario possiamo dire come il Gisbert: O tu dunque, fammi al cospetto un miracolo, e sii un vase d'elezione come un san Paolo, ed io crederotti, tuttochè scorretto alla lingua. — Passando avanti c'incontriamo ne' tempi i più barbari che mai si dessero in fatto di lingua; eppure in mezzo a questa barbarie veggiamo a sorgere i Cipriani, gli Ambrogi, e sopratutto i Gerolami ed i Lattanzi, vero prodigio in mezzo a tanta corruzione. Riguardo ai padri greci, chi non sa che san Basilio e gli altri, e sopratutto san Giovanni Grisostomo, furono purissimi scrittori di quell'armonioso linguaggio? E quando tra per i barbari che avevano inondata l'Italia, tra per le sottigliezze d'una pueril filosofia, tra per la nascita di novelli e volgari idiomi, l'idioma latino non era più che un mostro, l'ultimo de' padri, san Bernardo, empiè col suo dire assai puro perchè fosse chiamato mellifluo il suo secolo di meraviglia. Ora che vuol dir tutto questo, se non che essersi tutti questi sacri scrittori adoperati per iscrivere bene e puramente, come quello che dall'indole dell'uomo reso è necessario?

Trascorrendo più verso l'età nostra, vedremo lo stesso ne' moderni scrittori. E prima, riguardo alla Francia, un Pascal che diede alla lingua quella forma e quell'eccellenza che non fu mai superata dappoi; un Malebranche che colle grazie di un puro ed elegante favellare seppe amabili rendere le più secche materie; un Mascaron, un Flechier, un Larue, che cominciarono a rimenare la buona eloquenza sui pulpiti di Parigi; e soprattutto un Bossuet, un Fénelon ed un Massillon, de' quali il primo diede la sublimità, l'altro la dolcezza, ed il terzo l'energia alla sua lingua, assai bene dimostrano che i doveri più severi, nonchè ritrarre dallo studiar bene la lingua, molto sovente ci danno spinta. Riguardo a noi Italiani finalmente in prova dell'accennata verità arreco in campo un solo scrittore, perchè di grandi in tal materia ne abbiamo un solo; e questo si è Paolo Segneri, quel prodigio del secol suo, che in mezzo a tutte le barbarie di esso seppe, mediante lo studiare, come ce lo attesta la di lui vita, assiduamente ne' buoni autori, acquistarsi una lingua non solo pura, ma eziandio elegante, magnifica, e, come dice il Perticari, degna di un erede dell'eloquenza di Marco Tullio; a segno che meritarono le di lui opere di venire quali classiche proclamate dalla Crusca, e noverate fra i testi della toscana lingua.

DELL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA.

La sola debolezza estrema dell'uomo, posta a confronto della di lui grandezza, basterebbe a far conoscere che è immortale. Un calcolo, diceva Pascal, bastava a dar la pace a vaste nazioni alle quali un tiranno conquistatore preparava il flagello. — Un illustre ingegno benemerito della società e della religione è da un fortuito accidente tolto al mondo. Ah! se l'uomo d'una natura sì grande ha vita sì fragile e sì breve, convien dire, se ascoltiamo la voce della ragione e del cuore, che questa terrena non sia la propria vita sua, ma che altra migliore abitazione lo aspetti: « Exibit spiritus eius et revertetur *in terram* « *suam.* » (Sal. 145.)

I cedri inanimati de' Libani numerano i secoli con le loro teste annose; le rupi, le montagne e questa terra materiale resistono da pressochè seimila anni al tempo, e l'uomo, il re della natura, vive pochi anni soggetto quotidianamente ai pericoli ed infelice sopra la terra? « Homo natus de muliere, « brevi vivens tempore, repletur multis miseriis Qui quasi flos « egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam « in eodem statu permanet. » (IOB. XIV.)

LA CONSIDERAZIONE DELL'ANIMA NOSTRA, COME SOGGETTO, CI SOMMINISTRA MOLTI PARAGONI ATTI A FARCI COMPRENDERE ALQUANTO I DIVINI MISTERI.

Le divine persone sono *ab intra*, come dicono gli scolastici, nella divina essenza; *ab intra* si fa l'eterna generazione del Figlio, *ab intra* la processione eterna dello Spirito. Che se taluno volesse un po' più chiaramente intendere questa cosa, consulti l'anima sua, e troverà che il suo pensiero è una produzione *ab intra* di quella. E se è vero, come vogliono taluni, che l'anima sempre pensa, e che il pensiero le è necessario, il paragone si approssima ancora più al vero. Giacchè, siccome le tre persone sono necessarie in Dio, così è necessario all'anima il pensiero, cioè l'operazione sua *ab intra*.

L'anima dà pure qualche idea della *circonincessione* delle tre divine persone. Imperciocchè, siccome l'anima una, semplicissima, ha coscienza di se medesima, e per mezzo della ri-

flessione si considera, e sopra di se medesima si rivolge, così una persona divina è nell'altra, senza che però l'una coll'altra confondasi, e l'essenza divina si rivolge, per così dire, in se stessa. Noi siamo ben lungi però dal poter comprendere come questo si faccia, siccome nè meno possiam comprendere il detto fenomeno della nostr'anima. La forma della visione e dell'immaginazione entrando in ogni nostro concetto, è impossibile che possiamo comprendere le proprietà di un essere spirituale. Ma, ciò non ostante, egli è forza di ammettere la coscienza e la riflessione come proprietà della nostr'anima; che, per quantunque non le conosciamo nell'anima nostra come oggetto, le sentiamo in essa come soggetto. E, parimente, quantunque non comprendiamo la *circonincessione* della Trinità, la fede cattolica ce ne deve accertare.

Del resto, considerando nella nostr'anima come soggetto, possiam trovare molti bellissimi paragoni atti a farci comprendere alquanto (per quanto è possibile) i divini misteri. Nè questo è temerità, come vorrebbono alcuni maliziosamente, tra i quali è, per esempio, il Bayle; o, se è temerità, non importa di darci dentro, e di essere temerarii con sant'Agostino e gli altri padri, san Tommaso, Bossuet, ecc.

DELLA FAMA.

Gli uomini eccellenti in qualche arte, o scienza, o carica, di qualunque sorta, confondono talmente la fama della cosa in cui fiorirono con la propria loro, di modo che, venendo poi semplicemente nominati, tornano alla mente quel genere di obbietti in cui si levarono tanto vicino alla perfezione. E lo stesso pure avviene degli uomini in qualche genere malvagi; e quanto tal cosa in onore di quelli ridonda, tanto in obbrobrio cade di questi. Così il nome di Salomone rappella la sapienza medesima; quelli di Tito e di Marco Aurelio ci rappellano un buon principe; quello di un Agostino il primo di coloro che colla penna difesero la chiesa; quelli di un Cicerone, di un san Gian Grisostomo, l'eloquenza stessa; quelli di un Bossuet, di un Fénelon, l'uno l'ingegno robusto che difese la religione in Francia a' suoi tempi, l'altro l'amabil cuore che ne fece sentire le più soavi dolcezze. Così al nominar solo un Alessandro Magno, un

Cesare, un Nerone, un Maometto, un Calvino, un Voltaire, un Robespiero, ci tornano a mente l'idea della devastatrice conquista, della versuta usurpazione, della sanguinolenta tirannide, dell'impostura, dell'eresia, del fanatismo miscredente e licenzioso!

LA RELIGIONE CONSACRA TUTTO L'UOMO.

La religione consacra tutto l'uomo e si vale di tutto lui, delle facoltà della sua anima, de' sensi del suo corpo, de' suoi usi, delle sue pratiche, de' suoi stessi bisogni per innalzarlo al cielo. E non è questo al tutto congruo alla natura della religione che è il vincolo dell'uomo con Dio? I deisti, che vorrebbono tor via ogni culto esteriore, dimezzano la religione, che, secondo essi, non comprende più tutto l'uomo, ritolgono di questo una parte a Dio, quasi questi non ne avesse intero il dominio, quasi solo parte dell'uomo uscita fosse dalle sue mani (1). Quanto ne sa più la nostra cattolica fede! Essa tutto l'uomo consacra a Dio, le membra che cosperge di un sacro lavacro e di un olio sacrato; il cibo, mentre porge in simil guisa cibo delle anime ai fedeli il Dio di vita; i costumi, ecc.

I digiuni, gli abiti regolari de' religiosi e de' ministri della chiesa, l'avemmaria, le benedizioni lustrali, ecc., ecc., ecc., sono tutti instituti diretti ad un tal fine.

DI UNO DEI PRINCIPALI DIFETTI DEGLI SCOLASTICI.

Uno de' principali difetti degli scolastici è di voler ridurre alla pratica le loro astrazioni; e questa è una delle primarie cause delle loro sofistiche sottigliezze e de' loro errori. L'anima dell'uomo, ristrettissima nella capacità delle cognizioni, ama di classificare gli oggetti che le si presentano e di considerarne le parti ad una ad una, onde così pervenire al conoscimento del tutto; bisogna però guardarsi dal voler come reali considerare simili astratte separazioni, cosa pur troppo a cui, come a tant'altre, l'orgoglio della mente nostra quasi senza che ce

(1) Giobbe dice: « Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me « *totum*. »

n'accorgiamo, se non ce ne guardiam bene, strascinaci. In questo errore cadettero gli scolastici quando vollero trovare nella natura le innumerevoli divisioni fabbricate dalla loro arte, di cui si può dire che tanti importano generi di cose quante sono le specie. Così, per esempio, ora considerarono come disgiunti in Dio quegli attributi che pur sono in Dio un solo; ora, considerando Dio come l'Ente perfettissimo, il chiamarono un *atto puro*, escludendo così da lui la potenza, ecc. — È da queste mal intese sottilità che molte eresie derivarono e che diedero sorgenti ai più mostruosi sistemi, come, per esempio, a quello del peccato filosofico. Calvino, Bucero, ecc., ecc., e molti altri eretici furono degni eredi di questa cavillante logica di Scoto. Ma se Scoto e molti altri di simil fatta ne furono imbrattati, bisogna però distinguerne il gran Tommaso d'Aquino, che sotto il barbaro linguaggio delle scuole esprimea i migliori pensamenti del buon senso e, tolti alcuni piccioli sbagli di pochissima importanza e qualche inutilità, non ha nulla che fare colla turba de' suoi maestri e de' suoi discepoli.

DELLA VERA ELOQUENZA.

È difficile, per dire il vero, all'oratore l'esser padrone della sua fantasia infra i folgori dell'eloquenza, e nel mentre che ha una perfetta facondia esporre la perfetta verità. Pare che in tale stato tutto ne lo distragga, e che sia impossibile di essere perfettamente veritiero e in uno immaginoso e facondo. Tale è perciò il difetto di molti predicatori, a' quali null'altro mancherebbe che il non esagerare, il non tradire la verità a favorire il loro estro, per essere perfetti oratori. È difficile, lo ripeto, l'astenersi da questo difetto; ma con tutto ciò dallo schivarlo non può esimersi chi è per la carriera del pulpito. Essere eloquente dicitore, ma nello stesso tempo preciso teologo, unire ai moti del cuore e ai voli della fantasia le verità conosciute dallo intelletto, non trasandare i loro limiti, ma contenersi in essi, sono doveri essenziali del predicatore; imperciocchè così facendo soltanto può smentire la taccia che alcune anime frigide e secche impongono all'eloquenza di addobbare la verità, che non è mai così bella come allorquando è nuda.

Sì, la verità nella bocca del vero oratore è ignuda non meno

che la quella del teologo delle scuole, se per ignuda vogliamo intendere precisa, tale appunto quale ell'è in se stessa; la differenza che ci passa è che quest'ultimo pare che nell'esporla sia destituto di un cuore, e l'altro ne sente e ne fa sentire i bei moti che gli sono dal cuore suscitati intorno ad essa. La verità nella bocca dello scolastico non solo è nuda: è secca, è scarna, è dimunta, non è più qual per natura è conosciuta dall'uomo, è da una misera arte ridotta, direi così, ad uno scheletro puro. L'oratore non ci raffina sopra: l'espone quale la sente, e la sente non solo coll'intelletto, ma eziandio col cuore. L'abbellisce, è vero, coi sinceri moti di questo, ma un tal abbellimento, un tal abito è figlio della natura e non dell'artifizio. Per giungere a questa eloquenza (il di cui bello perfetto è la espressione del perfetto sentire), io credo che se l'uomo vestisse ancora una natura innocente non avrebbe che a seguire gl'impulsi dell'anima sua; e così, senza timore di nuocere alla verità, potrebbe essere ex abrupto eloquente. Ma per essere scaduti da quello stato per ogni verso bello e sublime, è forza all'uomo di guadagnar colla riflessione e col lavoro ciò che ha perduto dal canto della natura, colla certezza però di giunta di trovarsi non ostante ogni suo sforzo dopo i lavori suoi ancor ben lungi da quella mira. Per avvicinarsigli finchè gli è possibile è necessaria l'arte: onde si riduce ad evidenza vero quello che a prima fronte pare un paradosso, cioè che l'arte è a noi necessaria per giugnere alla primitiva incorrotta natura, perchè la natura in cui siamo non è che corruzione.

Lo sfuggire questa corruzione e l'avvicinarsi al perfetto è dunque lo scopo dell'arte di cui si dee far uso in quello che dicevamo come in ogni altra cosa. In perpetua ed universale contraddizione con noi medesimi, la carne fa guerra con lo spirito, e lo spirito stesso è disunito nelle sue potenze, si oppone la mente al cuore ed al cuore la mente: onde per poco che seguiamo l'uno senza l'altra cadiamo in errore. La prudenza ci insegna per evitar tali cadute di valerci sempre unitamente dello spirito e del cuore. E come chi trasandasse lo spirito e seguisse il solo cuore cieco correrebbe pericolo di perire, in non minor cimento si getterebbe chi senza udir le voci del cuore seguisse solo lo spirito. Seguitiam dunque l'uno e l'altro, e la verità sarà da noi espressa come si dee. Guardiamoci che il cuore perverta la verità dell'intelletto e che l'in-

telletto smorzi ed uccida i moti del cuore, eccessi a cui tende pur troppo la nostra pervertita natura; ma facciamo che operino di concerto e così tenganci nella via del mezzo, lontani dal disordine e dall'errore.

Badar però si dee che non traspaia all'uditore in questo, come in ogni altra cosa, l'arte con cui si modera il cuore per non esagerare la verità. Volendo queste esporre nella lor precisione è facile o di cadere in secchezza o di adornarle con un'eloquenza affettata. La scienza principale dell'oratore consiste nel saper bene discernere i moti del cuore e sceverarne i buoni da' cattivi. Havvi nel nostro cuore come nella natura delle cose un fondo d'eloquenza buona su ciascun soggetto, la quale ben lungi dal nuocere alla precisione della verità ci conferisce: tutto sta nel saperla distinguere dall'apparente e malvagia. Questa sì che è innaturale, e quantunque possa a prima vista abbagliare, non produrrà mai gli effetti della buona eloquenza, ma passerà come fumo. Essa è la vera declamazione, l'ampollosità, l'affettatezza, la gonfiezza, ecc., madre del cattivo gusto in somma: ben lontana dalle vie della natura e quella di cui con verità si può dire che, cascante di lezzi essa medesima, affaita, imbelletta, direi così, la verità e le fa così perdere il principale suo pregio. L'oratore purchè ben consulti il suo cuore non cadrà mai in essa per volere isfuggir la lesione della verità, mentre in essa sta per l'appunto questo difetto ch'el fugge.

Si badi a ciò che dissi poche linee fa: cioè che la natura presente essendo corrotta, è a paragone della pura come una donna imbellettata e leziosa a paragone di una modesta e formosa vergine; onde propriamente si può chiamare artificio rispetto alla prima; e di fatto essa non è che un disordine della prima siccome l'arte è il disordine della natura. Per conseguenza usando arte nella presente natura si può solo l'uomo accostare alla perfezione della prima: onde è vero quel detto che l'arte di noi è la vera natura. Ma non tutta arte appo noi è tale. Può essere un aumento della perversione della natura, e allora è, come è chiaro, ancor peggio. Qual è dunque l'arte che, direi così, è naturale? Quest'arte non è altro che una riduzione della presente natura alla primitiva. Siccome il dissi più volte nulla v'ha di nuovo nella presente natura: tutta la sua perversità non è altro che eccesso, disordine delle doti

primitive, i quali eccessi, il qual disordine è malo perchè il bene sta solo nella media via. Togliendo adunque gli eccessi si toglie la perversità della nostra natura. Studii perciò l'oratore gli uomini, e principalmente se stesso; condotto dai buoni principii della casta natura ch'ha in sè, impari a conoscerne la misura che li separa dal disordine; mediti le vie del suo cuore e i rapporti de' suoi sentimenti colle verità che gli sono insegnate dalla fede o dalla ragione; e in tal guisa acquisterà facilmente quella scienza per cui l'eloquenza quanto si può tra gli uomiui è perfetta.

DELLA PRIMITIVA CORRUZION DELL'UOMO PALESATACI DALLA FEDE, COMPROVATA DALLA RAGIONE.

Una sorgente di molti errori nelle filosofiche discipline si è il non porre per principio quella corruzione dell'uomo che, palesataci dalla fede, benchè ne ignoriamo il mistero, è sì chiaramente comprovata dalla ragione. Di tal difetto non vanno esenti scrittori per altro religiosi e profondi. Ragionano ottimamente dell'uomo, delle sue facoltà morali e sociabili, salvo che non premettono per elemento del lor ragionare che l'uomo è disordinato relativamente alla sua natura e corrotto. Sono indicibili le conseguenze che risultano da un tale principio; e si può dire senza timore d'esagerazione o d'inganno che non v'ha filosofica discussione che non se ne risenta. Perchè mai questo se non a ragione dell'universalità dell'influenza di un tal dogma su tutto l'uomo? Non una delle sostanze onde consta, ma amendue; non una o più delle doti ond'è fornito, sì corporee che spirituali, ma tutte affatto, più o meno, evidentemente sono guaste e contaminate.

Molte agitatissime quistioni, e di non picciol rilievo io credo, che distinguendo la corruzione presente dell'umana natura dalla sua primitiva purezza sarebbero state, anzi che nate, disciolte. L'omissione di un cenno almeno d'una tal verità fu opposta all'autore dello *Spirito delle leggi* come un neo del suo libro, e non forse con tutto il torto. Quel grand'uomo ci rispose col dire sè non aver composto un trattato di teologia. Buona ragione, se la corruzione dell'uomo fosse unicamente un dogma teologico senza esser pure un dogma di filosofia. Non si richie-

deva al Montesquieu che dissertasse del peccato originale, ma soltanto che, trattando dell'origine delle umane leggi, non passasse sotto silenzio un gran difetto di queste, proveniente cioè dal dipendere da una creatura sì disordinata e stravolta.

Parlò egli pure di Dio, della sua sapienza, della legge divina, della legge di natura, ed anche della creazione; giudicò il far parola di tutte queste verità filosofiche necessario al suo tema; tutto sta nel vedere se in materia di filosofia debba stare a livello di queste verità quella dell'umana corruzione. Una verità è filosofica quando e dalla ragione è comprovata, e le sue conseguenze sono di gran peso in filosofia. Che la prima di queste doti al dogma del peccato originale convegna, credo che, ben lungi dal poterlo negare il filosofo, potrà solo esser dall'incredulo impugnato. Che, quantunque noi non possiamo comprendere per ogni verso il mistero, cioè il modo di esistere di questo dogma, non perciò men che filosofico dobbiam reputarlo; imperciocchè, secondo la buona dialettica, quando siam certi d'una verità non dobbiam negarla perchè non ne intendiamo, direi quasi, l'essenza (1). E quante verità in filosofia che sono per noi de' misteri! Che esista un Dio libero, immutabile, saggio, giusto, ottimo, creatore dell'universo, è pure una verità base di tutte le altre; eppure qual sorgente più feconda di questa per noi di misteri? Chi può concepire quell'eterna sostanza? Chi può farsi un'idea de' suoi attributi infiniti com'essa? Chi può conciliare insieme le loro immensità, che all'occhio del nostro spirito sembrano l'una all'altra contrarie?

Questa verità, che è la prima, la base ed il complesso di tutte, siccome l'Autore di tutto è il soggetto suo, è forse non men d'ogni altra soggetta ad insolubili quistioni, e tale insomma che è sì gravida di misteri, che non lascia l'uomo deista; ma insoffribile diventa a colui che ha rigettati i misteri della rivelazione, e, sdegnando quasi un tale ossequio, lo getta nell'ateismo; questa verità, dico, si deve forse con tutto ciò

(1) Salomone diceva di avere conosciuta questa verità, benchè molte altre indarno avesse indagate: « Solummodo hoc inveni, quod « fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quae« stionibus. » (Eccl. VII, 30.) Ma confessa ben tosto come circa tutte le parti di un tal dogma non è dissipata la sua ignoranza: « Quis « cognovit solutionem verbi? »

escludere dalla filosofia? Ne sia lungi il solo pensiero. Il filosofo deve ragionare di Dio, secondo che è il ramo di filosofia da lui abbracciato; non ne ragiona come il teologo, ma ne ragiona. Egli non v'ha dunque alcun assurdo nel tenere come verità filosofica la corruzione degli uomini, quantunque per molti suoi versi dessa sia un mistero.

Ma di più, una verità è filosofica quando le sue conseguenze ed i suoi rapporti sono di gran peso in filosofia. Una verità più è importante, più è vasta, cioè a dire più sono le sue relazioni con altre verità, e le verità di deduzione che se ne possono derivare. Tutte le scienze filosofiche si aggirano intorno all'uomo come al loro perno comune; il considerano sotto diverse faccie, ma egli è sempre in qualche guisa l'oggetto che viene da esse considerato. Importa grandemente dunque che ben si conosca la natura di quest'essere; e quello che di puro, di primitivo in essa v'ha, si distingua da ciò che innaturale e corrotto ci è aggiunto. Le azioni umane, che sono il fondamento della morale, le leggi che prestano la base alla politica presenteranno a chi le investiga un caos di contraddizioni e di sofismi, da cui non potrà mai disciogliersi se non se distinguendo la casta natura dalla corrotta.

Imperciocchè, se supporrà lo stato presente dell'uomo essere quel medesimo in cui fu creato da Dio (e non v'ha per lui altro mezzo), renderà complice Dio, o, per parlare nel moderno linguaggio filosofico, la natura di tutte quelle contraddizioni e di quegli errori che si trovan nell'uomo. Allora o dovrà canonizzare, deificare, dirò così, gli umani disordini, o ammetterli senza saperli come esplicare. O dovrà confessarsi manicheo o rinunziare ad ogni pretension filosofica. Imperciocchè se l'uomo, qual presentemente si è, è uscito dalle mani della natura, tutto è in lui naturale ed ottimo come il bene ed il male ond'è pieno. Tremiamo all'aspetto di tali conseguenze funeste che avviliscono l'uomo e la sua ragione, e che rendono interminabili, eterne le quistioni le più importanti, e riempiono d'insolubili opposizioni que' principii, la cui sola certezza può essere di ferma base alla morale e ai governi.

Ma l'orgoglio degli uomini è a tal segno che tali verità che li umiliano sono decorate col titolo insultante di sistemi. Sistema è nella voce de' moderni un metodo per ispiegare i fenomeni dell'universo e degli incoli suoi, non colla guida del-

l'esperienza, ma con quella della fantasia fabbricato; in quella guisa appunto che il Cartesio spiega la creazione e forma il mondo. Il crear sistema è dunque, come ognun vede, se appena comportabile in un poeta, insoffribile nel ragionatore, ogni sentimento del quale non dee suonar che verità, onde dee aver la natura e non l'immaginazione per duce. Ma, giusta il solito di chi ragiona in aria, si cade nell'eccesso anche nel fissare la nozion del sistema. Sistema ora si chiama qualunque asserzione che non si possa assoggettare al magistero delle materiali esperienze e ai calcoli de' matematici, che insomma non venga comprovata da' sensi. Che altro è questo mai se non una tacita professione dell'ateismo? Tutto ciò che non cade sotto i sensi secondo l'odierna logica non è più certo; tutto al più può tenersi come dubbio: e così l'esistenza di un essere immateriale se non è apertamente negata come cosa oscura, inestricabile e nociva ai progressi delle scienze, è posta da parte. Ma una tale nozion del sistema è un sistema essa medesima.

Non si bada che l'esistenza di un essere spirituale e perfetto è una verità evidentemente provata; che in noi stessi la persuasione non con minor forza e sodezza che dalle prove metafisiche, dagli argomenti morali dipende; che finalmente il voler riconoscere nell'uomo una sola sostanza è un opporsi alla cotidiana esperienza e un gittarsi in una dottrina tenebrosa e desolante. Coloro che ricusano ogni testimonianza che non sia de' sensi sono più d'ogni altro nemici della verità e della esperienza. Per istare al vile e incostante dettame delle passioni forza è che nieghino quella sì nobile, sì distinta, sì consolante voce del cuore e della coscienza. È questo un fidarsi agli esperimenti, o non piuttosto rigettarne i più chiari? Ben hai ragione di non volere udire che la voce della natura; ma consono a te stesso odila dunque in tutto e non solo in quello che tu vuoi. Non con minor voce ti parlano la coscienza e il cuore di quello che ti parlino i sensi; non meno chiaramente di quello che vedi cogli occhi la realtà di te stesso e del mondo, senti coll'anima l'esistenza della divinità.

E per confusione eterna dell'uomo che scuote il giogo d'ogni credenza, e follemente alla sua corruzione, alla sua carne si abbandona, un tal uomo bene spesso dimostra l'instabilità di una tal base, e rovina nello scetticismo. La filosofia vide sor-

gere nel suo seno le sette le più mostruose; e colla guida dei sensi si venne persino a negare i sensi medesimi, e ciò che cade sott'essi. E quantunque non ogni incredulo così si esprima, io chieggo all'interno di colui che ha scosso il giogo della fede e della religione, se la credenza del suo proprio esistere e di quella della materia è per lui certa in vero ed evidente, e se non dubita almeno in alcun istante di tali verità. Questo abisso tardi o tosto è per lui inevitabile. E siccome l'incredulità non è una professione di certezza intorno alle verità che si negano, perviene ad esser pure una professione di dubbio intorno alle verità che si affermano.

Nè è da stupirsene; giacchè qual è il fondamento della certezza e della verità se non l'intimo senso? La materia, i sensi medesimi non possono essere comprovati che da tal voce interna; e come mai prestar fede a questa voce, se tutti i suoi dogmi non si credono, ma solo quelli che torna in grado? Questa è una grande verità applicabile a qualunque fra tali materie: o tutto o niente. È comune quel detto: o cattolico o miscredente; e non è men vero quest'altro: o scetticismo universale o religione. Quella voce interna che mi dice: tu non sogni, tu esisti ed esiste quel mondo in cui vivi; mi dice ugualmente: esiste un Dio che ti ha creato, esiste l'anima tua, ch'è di natura di quella del tuo corpo diversa. So che ad alcuno parrà d'intendere la prima di queste voci, e non la seconda; ma questa è un'illusione. Costoro hanno già l'animo preoccupato, e chi non vede che la verità allora più non entra, se prima era esclusa? Si prepari un'anima amante della verità e senza pregiudizi; lungi gl'interessi, le passioni, i partiti, e sopratutto l'orgoglio, fonte di tutti i mali, e allora la voce della coscienza, del cuore, dell'intimo senso potrà uscir fuori e farsi udir tutta intera.

Se non si nega la moralità delle azioni degli uomini, se non sono soffocati i dolci affetti di padre, di figlio, di madre, di sposa, di marito, di amico, di concittadino, e sopra tutto quel disinteressato amore di tutti gli uomini; se le lagrime della compassione ancora ne sgorgano dagli occhi alla vista del debole oppresso, della povertà gemente, dell'innocente perseguitato; se per anco l'indignazione solleva l'anima nostra a fronte de' mali che inondan la terra, opera de' ricchi, de' potenti, de' voluttuosi, che passeggiano in gioia e in

trionfo; se tutti questi quadri agiscono ancora sul nostro cuore, se di tali affetti noi siamo ancora capaci, non è egli vero che la voce che gl'inspira non è men chiara di quella de' sensi, ma è ben di gran lunga più dolce, più nobile, più sublime?

Non è dunque contro natura l'udire e il seguitar questa voce, non son sistemi le verità che c'insegna, ma bensì è irragionevol sistema il negarle. Il dare il titolo di sistema al dogma del peccato originale, anche indipendentemente dalla fede, è un incorrere dunque in un sistema realmente fallace. Che cosa di più comprovato dall'esperienza? Il mondo è così pieno di mali, che Salomone non vi trovava che afflizione di spirito, e beati i morti appellava molto più che i viventi; ora questa folla di mali è all'occhio dell'uomo più idiota, purchè confessi un Dio buono, una riprova evidente dell'umana corruzione.

Come spiegare questa corruzione, se non col dire che è opera non di Dio, ma dell'uomo? E come mai confessarci rei di una tal opera, se non ponendo che ne sia trasmessa dal primo padre? Il Rousseau cadde in un vero sistema quando si credette di spiegar l'umana corruzione senza ledere la perfezione di Dio col dire che ogni uomo creato da Dio buono da se stesso corrompesi. Questa dottrina è vera in quanto non nega che l'uomo sia corrotto, e fa di tal corruzione autor l'uomo stesso, nel che è consentaneo colla nostra e coi principii della religione sì naturale che rivelata. Ma dalla nostra si scosta e cade nella falsità quando insegna che ogni uomo nasce buono, benchè diventi cattivo. Che cosa di più contrario alla sperienza? Farebbe rossore di qui ripetere, quasi che fosse ignorato, quello che tuttodì negl'infanti si vede, cioè quel principio di corruzione inerente alla loro natura. Nè è già una tal corruzione figlia soltanto del temperamento corrotto loro trasmesso dal temperamento già corrotto de' loro padri; imperciocchè, oltre l'esser un tal argomento inconcludente per condurre la catena all'infinito senza darle alcun principio, chi non vede che non è una semplice macchia di temperamento, ma è inerente quella corruzione all'anima? Le speranze di un buon padre sono da un malvagio figlio spesso tradite; e la radice dell'umana malvagità, la superbia, è un vizio troppo speculativo e universale per essere ridotto a principio di temperamento. Ed inoltre io chieggio, secondo il sistema del Rousseau, come mai il primo uomo si corruppe? Abusandosi, ei mi risponde, delle sue doti

ed entrando nello stato di società. Concediamo questo strano paradosso, che la società sia malvagia; io comincio a domandare come mai l'uomo, nello stato in che è creato da Dio, può tendere per impulso di natura a una cosa così malvagia? Quest'istinto di natura non si può negare perfino ne' fanciulletti da mammella; nè è solo nel loro corpo, ma principalmente nell'anima loro; e di mano in mano che il corpo e l'anima sviluppansi, l'istinto sociale si svolge e cresce con essi.

Se un tale istinto è opera di Dio, il Rousseau contraddice se stesso e fa Dio autore del male. Se un tale istinto è opera dell'uomo, perchè mai l'uomo ci tende dal lato dell'anima come del corpo dalla sua nascita? E perchè mai i mali ch'egli commette, lungi dal favorire questo istinto e le sue conseguenze, gli sono contrari? È una cosa infatti strana che tutte le prave passioni dell'uomo congiurino contro un istinto cattivo. Ma lasciamo il convincere il Rousseau con la sua supposizione, che troppo ripugna ad essere anche sol per istanti concessa. Come mai le passioni malvagie, di cui l'uomo è ripieno, hanno avuto ingresso nel suo corpo? O il Rousseau mi concede che siano un effetto del peccato, e allora mi concede eziandio l'esistenza del peccato originale. Imperciocchè, se dalla cuna vediamo codesti effetti negli infanti, non è egli chiaro che questi nascono col peccato? Nè si dica che sono un semplice effetto del peccato del primo uomo, senza che ne' suoi posteri si trovi il peccato; imperciocchè non è questo un supporre un assurdo, cioè che un'anima abbia gli effetti di un malo atto umano, senza essere da questa malizia maculata? Purchè si ammetta questa macchia di colpa, basta perchè rovini il sistema del Rousseau, che vuole nascano gl'infanti puri come uscì il primo uomo dalle mani di Dio. Ovvero il Rousseau le suppone inerenti alla natura dell'uomo, e allora cade nell'assurdo che vuol evitare dalla parte di Dio.

Egli accusa i cattolici di fare un circolo vizioso col dogma del peccato d'origine; imperciocchè questo tutt'altro che se medesimo spiega. Strano sofisma! Il filosofo di Ginevra nega forse la libertà dell'uomo? E se l'uomo era libero, qual assurdo v'ha che abbia peccato quantunque la natura sua non tendesse verso il male? V'ha una gran differenza tra il peccato di Adamo innocente e tra i peccati de' suoi figli corrotti. L'uno, godendo di una perfetta libertà, pecca unicamente per abuso di questa;

gli altri, pieni di concupiscenza e benchè ugualmente liberi, con uso men facile del libero arbitrio, peccano liberamente, ma da mille passioni adescati.

Nessuno potrà negare essere quest'ultima la nostra condizione, e di cui ci accorgiamo appena giunti all'uso della ragione; e quantunque liberi, l'uso di tal dote essere grandemente sminuito: parimente dir non puossi che in sì fatta guisa siamo stati creati da Dio. Convien dunque supporre una corruzione inerente all'uomo da che nasce, ma introdotta nell'uomo da lui medesimo e non dal Creatore.

Il circolo vizioso viene fatto dal Rousseau quando, senza ammettere nessun peccato originale, dice che l'uomo da se medesimo pervenne allo stato di corruzione in cui è al presente. Ma come ci venne? Io l'interrogo: non solo l'uomo ora è pien di peccati, ma è pieno di passioni inerenti alla sua natura presente, che lo portano a peccare anche avanti di avere peccato. Tutte le nazioni della terra, tutti gli uomini sono dal più al meno ugualmente in sostanza corrotti e inondati dalle medesime passioni. Tali noi sempre li vediamo in tutti i più remoti tempi a cui giungan le storie. Non ce n'ha uno esente; ed alcuni, che son già bene poveri delle umane imperfezioni, giungono a tale stato con incredibile lotta con la loro natura; e tuttochè così muoiano, così non nacquero certamente. Qual cosa adunque più contraria alla sperienza del dire che ogni uomo nasca d'ottima natura fornito, e se diviene poi corrotto, sia reso tale e da sè e dagli altri? Io comincio a chiedere: come può esser mai che nel principio dell'universo, quando tutti gli uomini erano puri e innocenti, siansi a poco a poco tutti contaminati? Che un ente perfetto nella natura sua pecchi per essere libero, nulla v'ha di più possibile; ma io dico che vi ha una impossibilità morale che migliaia di uomini nati tutti perfetti nel loro genere per migliaia di anni si pervertano tutti pure invece di perfezionarsi nel bene. V'ha di più. Tutti questi uomini si pervertono tutti, e si pervertono tutti pressochè nella stessa guisa. La superbia e la concupiscenza li conducono tutti alla loro rovina. Già dal principio del mondo esistettero gli uomini in società, e queste società in sostanza furono sempre della stessa natura, piene d'iniquità, di corruzione.

Il veder una tal costanza nel male veramente stupisce, e dà a conchiudere che abbia origine nell'umana natura. Se gli uo-

mini tutti nascono buoni e tendenti al bene, perchè mai tutti, nè uno eccettuato, tendono al male, e, quantunque possano schivarne gran parte, non possono mai ben esserne esenti? Da quel principio un'opposta conclusione deriva, cioè che la maggior parte degli uomini dovrebbero, in forza della lor buona natura e tendente al bene, perfezionarsi nel bene; ma al contrario si perfezionano quasi tutti nel male; ed alcuni pochi, se abbracciano il bene, violentano la lor natura, e nè meno possonlo fare perfettamente. Gli angeli prevaricarono: ma fu la minor parte quella che prevaricò. Gli angeli prevaricarono: ma tutti pressochè nello stesso tempo da uno di essi sedotti; onde non è meraviglia. Ma tutto il contrario succede tra gli uomini. Se la lor natura è ottima, come vuole Rousseau, havvi una cosa veramente mirabile, che nè meno uno seguita perfettamente la sua natura. I prodigi qui non terminano. L'uomo, peccando, si oppone alla sua natura, alle sue inclinazioni, e, bene operando, è consono ad esse; eppure, chi il crederebbe? la continua esperienza ci dimostra che l'uomo deve violentarsi per seguir la natura, e niente v'ha per lui di più facile che l'operarle contro. E sempre, ed in ogni luogo e cosa, in tal guisa.

L'uomo fu tale nel principio del mondo, l'uomo dopo molte migliaia è ancor tale; è tale nelle selve, tale nelle città, tale nella colta Europa, tale nell'inospita America, tale sotto i poli di ghiaccio, tale sotto l'ardente canicola. Non v'è alcun mezzo di porci rimedio. Invano gli uomini si dividono ben sovente e vanno coloni in pellegrine contrade; invano spesse rivoluzioni riformano la terra e ad ogni volger di secolo si rinnovellano le generazioni, che sempre regna in questo mondo la corruzione, e la corruzione medesima. Nè si dee già questa attribuire alla educazione; imperciocchè nulla di sì versatile è di sì vago. L'educazione la più santa non può mai rendere l'uomo perfetto nella natura sua, alcune volte perfino ha un esito vano; manifesto segno che la natura dell'uomo presente non la favorisce.

Se pura fosse la nostra natura e buone le tendenze che abbiamo, si vedrebbe forse mai sempre rovesciato il fine suo dalla educazione? Non farebbe mai sentir la sua voce? Non supererebbe le esterne seduzioni? Che v'ha di più facile del seguire gl'impulsi della natura? Come va dunque che tanti sforzi son necessari per abbracciare la virtù? L'educazione non può

essere l'origine di così misera difficoltà. Non è l'educazione che imprima nell'uomo l'amore di sè; e non proviene nè meno dall'educazione l'eccesso di quest'amore, l'orgoglio. Non è l'educazione che spinge i due sessi ad una casta unione; ma non è nè meno l'educazione che accende nell'uman cuore l'infame fuoco della concupiscenza. Non è l'educazione che ha stampata nell'anima dell'uomo questa verità. Havvi un Dio; ma nè meno dalla educazione proviene la piena delle passioni che ci impediscono di ben conoscere questo Dio e di glorificarlo giusta il dovere.

Strane, ed incomprensibili, ed innegabili sono queste contraddizioni; il volerle torre col ricorrere all'educazione o ad altri consimili sutterfugi è un attribuire un'influenza vastissima ed essenziale a ciò che dalla sperienza ci è mostrato come soltanto causa di variazione di puri accidenti. Conosciam adunque nell'universalità di tali fenomeni, da cui niun uomo va esente, il peccato originale. Non parrà ad alcuni contraddittorio che tutti gli uomini faccian uso pravo della lor libertà, quantunque buono in essenza. E sia; ma lo non arreco tal prova come un argomento matematico, ma con un argomento morale. Matematicamente impossibile è nemmeno che dal getto casuale di confusi caratteri venga assortito un poema; ma non di meno chi reputerà ciò possibile?

LA SACRA SCRITTURA È L'EPILOGO DI TUTTA LA STORIA.

Un altro errore simile al precedente, di cui si è parlato, e che ha molta influenza sulla filosofia degli uomini si è la sacra scrittura. Considerata anche come opera umana, è indubitabile il complesso della sua storia; ma quanti tesori non ci si rinvengono se si considera come divina! In essa abbiam una gran base a' nostri ragionamenti di ogni qualunque sorta, per cui non possiam fallire.

Fu la storia comunemente chiamata *maestra della vita;* con non minore verità io la chiamerei maestra della filosofia. Ma benchè di un tal soprannome non siano indegne le storie profane e scritte dagli uomini, nulladimeno non se lo meritan del tutto. La storia sacra è un epilogo di tutta la storia: in essa sotto gli annali d'un popolo veggiam dipinto l'uomo di tutte le na-

zioni, narrate le principali e le più interessanti rivoluzioni del globo, e in un certo qual modo delibate le età future nel termine di questa terra. Che di più importante per l'uomo prudente, il cui sguardo non si sazia del presente, ma penetra nell'avvenire? E d'altronde quale storia più certa di quella? Essa è una maestra che c'insegna cose di alto rilievo, e che servon di base alle scienze le più necessarie, alla religione, alla morale, alla disciplina delle leggi; ed è una maestra su cui possiamo interamente fidarci come su quella che non falla. Opera ben da picciol filosofo colui che rigetta le autentiche testimonianze di essa quasi possa invenirne migliori e più certe nelle ipotesi e ne'sistemi della sua fantasia. G. G. Rousseau, proponendosi di ricercare l'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini, cominciò per passar sopra a ciò che ne dice la scrittura, e indipendentemente da essa, anzi contro di essa a ragionare; e qual meraviglia se cadde ne' paradossi i più strani che dir mai si possano, tali che ributtano ogni uomo sensato, non ostante i bei colori di cui sono vestiti.

Io non voglio incolpare quello scrittore di aver voluto con quel suo discorso dimostrare l'arte sua nel sostenere le stravaganze; so bensì che a null'altro vale, perchè fallace già dalla sua base. Si tratta di descrivere la storia dell'uomo e della società; e questa storia non sull'autentica che ne abbiamo, ma su una tutta immaginaria dell'oratore a tessere si comincia. Che assurdo! E con sì fatti principii non è meraviglia se si va di rovina in rovina. Io lo chieggo ai partigiani dello stesso Rousseau: in materia di verità a che vale quel suo sì pomposo discorso? Colui che volesse esser il vero storico della società e della natura se la dovrebbe prendere in tal guisa? Pur troppo che molti naturalisti de' nostri tempi son di tal fatta. Dal Buffone è fabbricato il mondo sulle rovine della bibbia, come lo è dal Rousseau la storia de'principii e de' progressi della società.

Ma almeno in questo si vede la più turpe contraddizione; e tempo verrà finalmente in cui i nostri posteri, stanchi di vedersi sotto i piedi a crollare i fondamenti della morale, de' governi, e di ogni socievol diritto, ritorneranno pentiti al magistero del libro divino. Ivi è descritta l'origine dell'uomo, il suo stato presente, i mali che lo circondano, i rimedi che il possono confortare e il fine che lo attende. Quel libro divino espone i loro diritti, e può solo render fermi i loro governi senza fa-

vorir la tirannia, e render felici i popoli senza favorir la licenza. Obbesio fu il maestro dei despoti, Rousseau lo fu dei ribelli; e non so qual dei due abbia dottrina peggiore. Ma dove si cercberà quel maestro cbe formi buoni sudditi ed ottimi sovrani, cbe sappia conciliare la libertà colla dipendenza, e favorire agli umani diritti senza fomentare gli umani disordini, se non in quello Spirito, il di cui governo è esteso su tutto il mondo, e sulle menti, sui cuori, sui pensieri i più impalpabili e reconditi come lo è sulle azioni? La scrittura è l'opera di questo Spirito, in cui e i principi e i popoli debbono leggere la nozione de' loro doveri e de' loro diritti.

PRODIGI DELLA FEDE.

La fede crea all'uomo un mondo diverso: dà a tutti gli oggetti cbe lo circondano una nuova fisonomia; il suo corpo, la sua anima, le sue facoltà, la sua vita passata, il tempo presente e l'avvenire, i piaceri cbe lo lusingano, le tribolazioni cbe lo premono e lo ributtano, la folla turba delle umane passioni che investite ne' suoi simili lo circondano, eccita nella sua mente un nuovo ordine d'idee e una nuova tela di sentimenti dentro il suo cuore. Ecco il prodigio della conversione di cui parlano le sacre pagine, quell'uomo novello cbe veste, quello antico Adamo cbe spoglia, quel G. C. che in lui pone il suo regno, quel Santo Spirito che in lui diffonde sua grazia, e gli dà così una caparra del guiderdone del cielo.

GLI UOMINI E LE DONNE DABBENE.

Salomone dicea sè avere tra mille uomini trovatone un solo buono, e tra tutte le donne di non malvagie nessuna. Qual lezione per i principi! Salomone, quel monarca più sapiente di tutti gli uomini che esistettero mai, e di una sapienza non umana ma infusagli dall'alto, confessa che non potè invenire un uomo dabbene. Quale apologia del trono!

E perchè mai tra tutte le donne una buona non potè trovarne? Perchè non sia? Guardiamoci da una tal conseguenza. Questo è un elogio indiretto delle donne. Tra esse quelle che

fanno l'onor del sesso ignorano che cosa sia il monarca e la corte; quale è di esse che ci si avviciua se non quella che non teme di perdere il pudore perchè già n'è priva?

DEI CONCETTI CONTRARII AL BUON GUSTO CHE SI TROVANO NELLE OPERE DEI MIGLIORI CLASSICI ITALIANI.

Dice Bossuet: « Sans m'informer davantage de la vie et de « la mort de Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa pa- « trie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre. » (*Hist. des Var.*, liv. x, n° 57.)

I Fraucesi accusano gl'Italiani di avere sparse nelle opere dei loro migliori autori de' concetti contrari al buon gusto, quasi i loro proprii classici ne fosser privi. Io chieggo qual concetto d'un error più massiccio si possa concepire di quello che havvi nelle citate parole d'una delle più gravi, eloquenti e accurate opere del Bossuet, il quale è dalla sua nazione vantato come uno di quegli scrittori che hanno unito il più sano gusto al genio il più vigoroso. È imputato al Tasso di aver fatto dire a Tancredi sulla tomba di Clorinda:

> . . . . O sasso amato tanto,
> Che dentro hai la mia fiamma, e fuori il pianto;

nelle quali parole vi ha certo un errore di stile e di gusto nel paragonare una fiamma metaforica con un pianto reale. Ma perchè chi fa tali accuse non guarda prima se stesso? Bossuet, nel citato luogo, non commette lo stesso errore? Anzi lo rincara, perchè non solo induce una fiamma allegorica a paragone col sangue materiale, ma dice che da questo non fu quella smorzata. E v'ha di più; che se una tale sconcia espressione è contraria al buon gusto in qualunque scrittore, è molto più comportabile in un poeta, in cui certe espressioni anche di soverchio ardite tolleransi, e di più talvolta commendansi, di quello che in uno storico di cose ecclesiastiche, ove l'eloquenza dee rigidamente nelle sue menome espressioni essere approvata a sangue freddo dal buon senso, onde non solo sdegna i concetti, ma eziandio quelle frasi che ottime sarebbero nella bocca di un poeta o di altro profano scrittore.

SE L'UOMO CONSULTASSE UN PO' PIÙ IL SUO CUORE NON CADREBBE OGNI GIORNO NEGLI ERRORI IN CUI CADE.

Se l'uomo consultasse un po' più il suo cuore non cadrebbe ogni giorno negli errori in cui cade. Se l'uomo consultasse un po' più il suo cuore non avrebbe dato l'essere a questa umiliante verità: che non v'ha assurdo d'opinione il quale non venga da lui abbracciato. E la ragione si è che, nel mentre che il suo spirito limitato erra indeciso e vacillante sulle verità più auguste e di più alto rilievo, il suo cuore bentosto a favore di esse si dicesse, e se da esso solo pendesse la determinazione dell'uomo, conformemente a quelle farebbelo agire. Tutti i dogmi della religione e della natura, contrastati almeno con dubbi se non con aperta negativa dalla moderna filosofia, sono altamente confermati dal nostro cuore. Nè solo esso ce ne ispira la sostanza nuda, direi così, e disadorna quasichè voglia afferrare la nostra cieca fede, ma ce ne porge le più belle prove atte a dolcemente insinuarci la persuasione. C'insegna con una voce interna che v'ha un Dio; ma nello stesso tempo co' nostri pensieri, co' nostri affetti, co' nostri bisogni dimostraci che nulla v'ha di sì ragionevole, di sì bello, di sì utile, di sì necessario. Lo stesso si dica delle altre verità. Il libero arbitrio, per esempio, non è evidentemente indicato da quel principio di moralità che risiede indelebilmente nell'anima nostra? La gioia della virtù, la tristezza del vizio, il rimorso del passato, le cure, i presentimenti dello avvenire, l'amor del sincero e del giusto, l'odio dell'ipocrita e dell'iniquo, l'error dell'ingrato, il piacere della beneficenza, la speranza, il timore, tutte insomma le umane passioni, non ci gridano tutte a una sola voce quella grande verità?

L'UOMO È POSTO IN UNO STATO IN CUI LA SUA MEDESIMA GRANDEZZA NON SERVE CHE AD UMILIARLO.

L'uomo è posto in uno stato in cui la sua medesima grandezza non serve che ad umiliarlo. Il suo cuore vuole amar tutto e intensamente e sempre, vuole un amore e per grado e per tempo e per oggetto infinito; ma appena pare che, elevato dai suoi desiderii, ne attinga il compimento, si trova in un duro languore, in un

vuoto crudele e disperante. Il suo spirito vuol saper tutto e la vera ragione di tutto; si perde talora in discussioni, in ipotesi, in sistemi; e quando pargli d'attingere la verità e di scoprire i misteri, il di lui capo si perde, la mente vacilla e ricade nel suo stato vetusto, e quello che era soltanto un piccolo ostacolo diventa un insuperabile impedimento. — E questa sorte dal più al meno è comune a tutti gli uomini, e all'ingegno il più rozzo e limitato, come al genio più colto e sublime. Nelle metafisiche ricerche, ad esempio, quando la mente confusa perde il filo de' rapporti e non sa quasi più dove sia, ognuno bramerebbe di aver la mente di un Neutono per penetrare più avanti; ma che vale se un Newton pure, e uno spirito ancor superiore, inoltrato più avanti di qualche passo, troverebbe sempre un gran vuoto e un abisso incommensurabile dall'occhio umano? La scienza è ognora infinita, e l'uomo è finito sempre.

DURA VITA DEL CONTADINO.

Il contadino mena una vita tanto dura che, se con pazienza la sopportasse, sarebbe un vero martire. Ma come mai il potrà quando nemmeno quasi conosce che cosa sia pazienza, e ignora la morale e la religione?

Ah! si aprano dunque questi tesori al povero contadino, acciocchè almeno i sudori di questa vita possano valergli nell'altra. Chi negligenta d'istruirli, dovendolo, com'è il parroco, è reo de' loro falli, e del difetto di tutto quel bene che, ammaestrati, avrebbero potuto meritare.

UN UOMO NON È MAI BUONO PER TUTTI.

Un uomo non è mai buono per tutti quelli con cui vive, se non è un santo: e anco tra i santi v'hanno eccezioni. Questo è un aforismo di pratica provato le mille volte dalla sperienza. Una persona che è la miglior creatura, la più affabile, officiosa verso Pietro, è niente di tutto ciò, se non l'opposto, verso Sempronio. Dio permette tali ripugnanze per farci comprendere il nulla dell'uomo, e in lui riguardare il tutto, che sol ne può tutti contentare, e darsi tutto ad ognuno di noi.

L'ECCLESIASTICO DEE FUGGIRE LA SUPERBIA.

L'ecclesiastico dee sfuggir la superbia come una macchia mortale del carattere grande che il Dio dell'umiltà gli ha conferito. Pur troppo che nel mondo questa regola non è molto da molti osservata. Senza parlare di que' prodigi di superbia pretesca che mendicano le cariche ecclesiastiche e che agognano alla suprema, mille superbiuzze si vedono a regnare nell'anima di molti ministri di Dio. Fieri nel loro contegno, azzimati, fastosi, avidi degli impieghi onorifici, anche secolari, con una aria d'impostura e d'elevatezza mendicano da per tutto elogi e vogliono ovunque signoreggiare. Vanno a gara per comporsi un picciolo cerchio di subalterni, su cui farla da despoti assoluti. E poveri questi subalterni! Essi frequentano le mense e le conversazioni secolaresche, ove vanno con buona provvisione di motti, di sentenze e di facezie, per dar il tuono a circostanze e meritarsi il dato loro primo luogo. Frequentano giornalmente i teatri, quantunque ne' trattati che insegnano nelle scuole gridino la croce e la scomunica contro gli stessi secolari che ci vanno una volta. S'intrudono nella corte, e con una grand'aria cortigianesca sdegnano l'indefesso curato di villa e fannoselo servitore.

Tutti questi disordini derivano dalla vita mondana che menano i preti; e questa vita mondana ha l'origine dagli impieghi troppo profani che si danno agli ecclesiastici. I vescovi e i parrochi coi loro preti subalterni credo che siano i soli impieghi evangelici degni del vero ecclesiastico. Le grandi cure che importano allontanano l'ecclesiastico dal mondo. Altrimenti il prete non è che un animale anfibio, il quale non è nè del mondo, nè di Dio. Furono instituiti varii altri impieghi ecclesiastici, come i canonicati, le abbazie, ecc., coll'ottimo fine di impiegare nel servigio degli altari i preti che non sono nè parrochi, nè vescovi; ma tali impieghi vennero meno del fine loro, e non valsero che a introdurre un'ineguaglianza artifiziale nella chiesa, ad arricchirne i ministri, e ad attirare al ministero, coll'amore dell'oro, degli individui indegni perfino d'esser cristiani.

PERCHÈ GLI ANTICHI AMASSERO GLI ARGOMENTI FAVOLOSI PER LE LORO TRAGEDIE.

Un passo del libro intitolato *Rhetoricorum ad C. Herennium* (lib. I), d'incerto autore, dimostra come gli antichi solevano edificare le tragedie sulla favola e non sulla storia: « Fabula « est quae veras, neque verisimiles continet res, ut eae quae « tragoediis traditae sunt. » E questo dire ne verrà confermato, se volgerem l'occhio a tutte le tragedie che degli antichi rimangonci. Non è però che il tragedo formasse un fatto nella sua fantasia su cui fondasse la sua tragedia; chè questo potè accadere talvolta, come anche tra i moderni, ma non era il fonte comune da cui soleansi attinger le tragedie. Questo fonte era la mitologia, cioè la favola, come è dal detto autore appellata, la quale non era altra che la pretesa storia dei tempi più antichi. La verace storia di questi tempi essendosi pressochè tutta smarrita, i begli ed immaginosi ingegni ne riempirono il vano con mille bizzarre e poetiche finzioni, coniate secondo il cuore, la fantasia e le passioni varie dell'uomo. Il velo d'oscurità che copriva quelle età trapassate riempiea d'un sacro timore e di fantastiche e vive immagini le menti degli uomini, onde proveniva che i vati che componeano i poemi, e le nazioni con grande entusiasmo abbracciandoli, quasi prestavano ad essi fede. Ecco la mitologia, che non è che un lavoro bizzarro a mosaico d'idee ora stravaganti, or puerili, di sentimenti ora tragici, ora lieti, ora terribili, cioè un misto prodotto dello spirito e del cuore umano e innocente e perverso, in cui può il profondo filosofo apprendere non inutili cognizioni intorno allo studio di se medesimo.

Questo caos d'idee e di sentimenti sia per propria natura, sia per l'antichità che portava, sia per l'oscurità che ne celava l'origine, sia per l'autorità e il bello e sublime dire de'molti e grandi ingegni che aveanlo coi loro carmi illustrato, avea un grande effetto appo gli antichi, e quantunque creduto appena dal volgo il più rozzo, era da tutti apprezzato, con diletto tenuto, e come il codice e la storia e il magistero della religione riputato. Perciò la credenza di molti dei Intrusa dalla mitologia fu riputata parte essenziale della religione sì che come nemico di questa e del pubblico bene, e distruggitore del culto colui era tenuto che insegnava dottrina a questa

contraria. L'accusa intentata contro di Socrate fu ancora di questo, come ognun sa.

Due adunque erano i vantaggi che ottenea la mitologia presso gli antichi: 1° che commoveva grandemente i loro animi, avea sopra di tutti un'autorità non per essere creduta, ma sentita con diletto ed ammirata; 2° che facea parte essenziale della religione.

Egli è facile adunque lo scorgere qual fosse la ragione per cui gli antichi amassero gli argomenti favolosi per le loro tragedie. Venivano in tal guisa le tragedie ad ottenere una grande autorità sul pubblico, sul suo spirito, sulle sue passioni, e traevano buona parte del loro valore non dal poeta, ma dal soggetto: ed inoltre erano collegate colla religion patria, traendo gli argomenti dal fondo suo; onde si può dire che insieme fossero uniti, e agissero di concerto i templi e i teatri, gli altari e le scene, gl'istrioni ed i sacerdoti, per lo solo ed unico fine di attaccar gli animi de' cittadini alla patria coi forti vincoli dello spirito, dell'immaginazione e del cuore. Perciò gli argomenti delle tragedie erano comunemente favolosi; o se talvolta storici, mescolati sempre con qualche tratto di favola, e col maraviglioso di essa, siccome essere stato appo i Greci cel mostrano quelle delle loro tragedie che ci rimangono, e appo i Latini il citato passo con parecchi altri.

Non è però che la favola sia affatto priva di storia e tutto opera dell'invenzione. La storia sta certamente sotto la bizzarra farraggine di quella in parte almeno, e nella parte sua principale nascosta. Ma noi in quelle tenebre brancolando manchiamo per lo più di norma secura onde distinguere il vero dal falso. La certezza però che ci fosse di vero qualcosa bastava per gli antichi per far torre con piacere tutto il mostruoso ripieno della favola, che in vero non era poco. Ed anche la favola stessa, come dicemmo, andava a sangue per molti riguardi a quelle nazioni.

Da tutto questo si ricava un buon precetto per la poetica della tragedia, cioè che il fatto di questa dee essere di rilievo e andar a cuore a tutta la nazione per cui è composta.

Nulla perciò di sì fecondo per i nostri scrittori in argomenti tragici per la storia antica, la quale per noi ottiene il luogo che la favola presso gli antichi sotto i detti riguardi.

L'esperienza conferma la verità di questo detto; e l'Alfieri

apertamente lo dice, ed arrecalo per dar la ragione per cui le sue tragedie fondate su fatti moderni sono di gran lunga inferiori a quelle altre ch'egli compose intorno ad antichi argomenti.

L'UOMO È POSTO IN PERPETUA CONTRADDIZIONE CON SE STESSO, CO' SUOI SIMILI E CON TUTTO QUELLO CHE LO CIRCONDA.

L'uomo è posto in perpetua contraddizione con se stesso, con i suoi simili e con tutto quello che lo circonda. Tralasciando di parlare delle ripugnanze delle passioni coll'uomo e tra di sè, basti l'osservare che l'uomo, per via di quel sentimento precipuo che lo mantiene in vita, è in contraddizione con se medesimo e colla propria natura.

L'uomo ama se stesso, il proprio bene, la sanità, la vita, e nulladimeno è ad ogni istante costretto a vedersi offeso, mal concio, deteriorato, e a camminare a gran passi, fra i dolori e gli affanni, alla distruzione, alla morte. L'uomo ama la bellezza, la gioventù, l'ingegno; e non di meno vede in sè e in altrui svanire tuttodì questi pregi, e gir tutto ciò che forma il suo idolo nella tomba. Il di lui cuore si sente spinto ad amare, ed ama; ma con un amore manco, imperfetto, che pare l'oggetto gli manchi, e quantunque l'abbia non duri. La gioventù è sformata dalla vecchiaia; la scienza non è rispettata dalla morte; e il più bel corpo, le membra le più fresche, le più vaghe, le più robuste divengono ben tosto un cadavere. Tutto insomma annunzia l'idea della distruzione, e non v'ha idea più di questa terribile e disperante per l'uomo. Ah! non è questa una lotta perpetua tra l'uomo e la sua natura e l'universo tutto? Egli non può, se non coll'accecarsi, stordire e divertirne la mente, non punto vederla. Ma qual pro ancorchè così operi, se nel mentre che non la vede è pur costretto a sentirla; se nel mentre che scaccia dalla sua mente ogni idea di distruzione e di morte si sente a distruggere ed a morire? Oh accecamento infruttuoso, rimedio intempestivo e funesto! L'uomo comunque faccia non può sfuggire il precipizio, se non si appiglia all'unico mezzo da tanto, a Dio, alla religione.

Ascolti l'uomo la voce di Dio, e scorgerà l'armonia dove prima vedeva il disordine. Troverà via e modo di sciogliere il

nodo del grande enigma venendo a conoscere la propria corruzione. Siccome le parti sono tra sè con simmetria ordinate e composte quando bene consuonin col tutto, così l'uomo è in armonia e concordia e pace con se medesimo ove sia unito con Dio.

IL CULTO DELLO SPIRITO E IL CULTO DEL CUORE.

« Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et « umiliatum, Deus, non despicies. » Parole tenere e sublimi del gran profeta, che esprimono i due culti che l'anima dee a Dio, il culto dello spirito e il culto del cuore. I sacrifizi erano, per così dire, i sacramenti dell'antica legge, in quanto esprimeano l'interno culto dell'uomo; onde talvolta Dio manifestava se concedeva o no la sua grazia agli uomini per mezzo de' sacrifizi, come accadde ne' sacrifizi di Caino e d'Abele.

I sacramenti dalla parte del ministro che li conferisce sono l'espressione della divina grazia; dalla parte di colui che li riceve sono l'espressione del culto interno. Così il sacramento del matrimonio dalla parte di chi lo conferisce esprime la divina grazia che sopra i coniugati discende; dalla parte di chi ci si accosta a riceverlo esprime l'animo interno de' riceventi, che riconoscono in Dio il loro signore e l'istitutore e il santificatore dello stato in cui si mettono.

I sacrifizi aveano nell'antica legge questo doppio fine. Erano dagli uomini offerti ora come espiazioni, e allora significavano la grazia espiatrice che Dio infondea sopra gli uomini penitenti; ora come tributi di servizio e di adorazione, e allora indicavano il culto interno.

David, trasportandosi con la profetica mente a que' tempi in cui l'aspettato divino legislatore avrebbe arrecato agli uomini un culto in ispirito ed in verità, parla dei sacrifizi della nuova legge, che consistono nell'umiliazione dello spirito e nell'amore del cuore, espressi dalla fede e dalla carità da cui l'uomo dee essere corredato per accostarsi a' sacramenti.

I sacramenti furono instituiti da Gesù Cristo per umiliar lo spirito e commuovere il cuore, onde formano il vero sacrifizio di cui per profetica ispirazione parlava già David.

I DOGMI, NELLO STESSO TEMPO CHE SONO D'INVINCIBILI PROVE CORREDATI, LASCIANO CAMPO AL MERITO DELLA FEDE.

Nella religione e naturale e mosaica e cristiana tutti i dogmi sono ordinati in guisa a umiliare l'umano spirito avanti Dio, a far amare Dio dall'uman cuore; e nello stesso tempo che sono d'invincibili prove corredati, lasciano campo al merito della fede. Sopra di ciò ho già fatte altrove alcune osservazioni.

Riguardo alla religione in generale, essa umilia il nostro spirito a Dio; ma siccome, se ciò fosse solo, temeremmo Dio con amor servile, ma non saremmo uniti a lui (che è lo scopo della religione), ci è aggiunto l'amor del cuore. Ed inoltre, acciocchè possa credere il nostro spirito, dee la sua fede essere su ferme basi fondata; per una di queste basi la religione ha quella dell'amore; imperciocchè, credendosi ciò che si ama, la religione è già molto creduta se giunge ad essere amata. Perciò Dio, che è l'autore della religione, non già soddisfa lo spirito dell'uomo, anzi, per non torre la fede, lo umilia; ma lo corrobora con ferma base, mostrandogli in tutta la religione, anche negli stessi misteri, l'amor di Dio, e rendendo in tutto amabile la religione. Così fonda la fede dello spirito sull'amore del cuore.

Ma siccome non si ama ciò che non si crede, così anche Dio fonda l'amore sulla fede. Paiono queste cose a prima vista contraddittorie, e che, se la fede si fonda sull'amore e l'amore sulla fede, entrambe senza base rovinino; ma ove ben si avvisi sparirà ogni ripugnanza. Gl'increduli di simili contraddizioni sogliono molto obbiettare alla religione di Cristo; dicono, per esempio, che secondo questa i miracoli si provano colla dottrina, e la dottrina si prova co' miracoli; che l'infallibilità della chiesa si dimostra colle scritture, e l'infallibilità delle scritture coll'autorità della chiesa. Altri simili apparenti cavilli vengono con cavilli veraci imputati alla religione; ma chi non è omai stanco di tante false dicerie, e non conosce che le sud-dette e altre verità si provano a vicenda sotto diversi rispetti? — Così, intorno a quello di cui ragionavamo, l'amor di Dio non solo si fonda sopra la fede, ma sopra le verità amabili per natura che lo promuovono e i precetti che lo comandano; e dall'altra parte la fede non solo è costituita sopra la carità, ma eziandio sopra le prove invincibili da cui le verità della fede van corredate.

La religion verace è una; ma nondimeno, relativamente agli uomini, veste diverse faccie, onde derivano le divisioni della religione in naturale, in mosaica e in evangelica. La detta armonia del sostegno della fede col suo merito, della fede coll'amore, e a vicenda in tutte queste tre religioni si veggono; ma nella seconda più che nella prima, e nella terza sopratutto più che nelle due altre.

Tutte le verità della religione naturale sono tali che senza assurdo negar non si possono; e così prestano sostegno alla fede: e nondimeno sono intricate da obbiezioni gravissime, cui è impossibile disciorre totalmente, perchè tali materie superano in molte loro parti i concetti della nostra mente; e così dal crederle ridonda merito. Tali, per esempio, sono i dogmi della creazione, dell'esistenza di Dio e de' suoi attributi, della libertà morale, dell'eternità delle pene, ecc.; tali pure l'esistenza della nostr'anima, la sua spiritualità, la sua immortalità, ecc. Ma tocchiamo più peculiarmente alcuni di questi esempi. Tutte le dette verità sono provate da argomenti invincibili; onde io le credo: nondimeno la creazione mi presenta l'idea della cessazione del niente, che tanto supera la mente mia, che il mio orgoglio vuol rigettarla: Dio è tale che non me ne posso formare nessuna idea, nè vedere in nessuna guisa lo posso: Dio è buono; ma come mai la distruzione regna nel mondo ed è un effetto necessario della natura? Il libero arbitrio non è egli una chimera, mentre io opero sempre in forza di un motivo, e scelgo pure uno fra i varii motivi sempre in forza d'un altro motivo, e via via? E d'altra parte, se Dio vede le azioni future degli uomini, come possono mai essi esser liberi? Un Dio sommamente buono come può mai condannare a una eternità di supplizi esseri da lui creati che prevedea peccare da tutta l'eternità? E come può mai essere eternamente punito l'umano peccato, mentre l'uomo che il commette non può comprenderne la gravezza e non ha idea della lesione infinita che fa a Dio; imperciocchè l'ingiuria è più in chi la dà che in chi la riceve? Se esistesse in me la mia anima, che fosse il principio di tutte le mie azioni e la parte di me migliore, io ne avrei certamente alcuna idea. Come esisterà mai lo spirito che concepire non posso? O se esiste, son io astretto a riconoscerne l'esistenza, mentre non ne possedo la menoma idea? ecc. Tutte queste obbiezioni che interamente e direttamente in ge-

nerale non si posson disciorre sono la cagione per cui la fede che prestiamo a quelle verità è meritevole?

Nella religione mosaica toccherò un sol punto che fa vedere come, non ostante i grandi e molti miracoli da cui è provata, prestava gran campo al merito della fede. Mosè solo vedea Dio e con lui parlava, e tutto il popolo, quantunque vedesse le nubi e i folgori e udisse i tuoni, non accettava la legge che per bocca di Mosè. Mosè operò stupendi miracoli innanzi al tiranno dell'Egitto, de' quali alcuni furono pure, se non fatti realmente, operati in apparenza dai maghi di quel paese. Queste cose bastavano perchè Mosè potesse essere da alcuni tacciato d'impostore, e non fosse creduto alla sua legge, come succedette a quel tempo ed anche al nostro. E qui spetta ciò che diceva Dio intorno a que' profeti falsi facitori di miracoli che sarebbero suscitati per tentare il popolo di Dio; i quali, come saggiamente osserva Vincenzo di Lirino, nella nuova legge sono gli eretici, i quali, pieni di scienza, d'eloquenza, di molta apparente austerità e virtù, e persino operatori di certe cose che a prima vista saper possono un po' del prodigioso (quantunque tali in realtà a chi ben le osserva non paiano, come, per esempio, fu la celere propagazione della pretesa riforma mossa da un semplice monaco, qual era Lutero, cosa che costui volea far passare come un gran miracolo), martiri sono persino talvolta in apparenza, come Giovanni Uss, Gerolamo di Praga e altri.

Dio e nell'antica e nella nuova legge permette tali orribili veramente tentazioni perchè i cristiani possano acquistarsi dei meriti ritenendo la fede. Ma non si può definire la mirabile unione che passa tra i motivi che servono alla fede di base e quelli che producono il merito; imperciocchè nel mentre che le tentazioni sono sì grandi che senza aiuto di Dio vincer non si possono, e chi le vince ha del merito, nello stesso tempo, dico, sono tali che la ragion nuda può discoprirne l'artifizio, e se n'è preda è per colpa sua.

Ma qui debbo anche osservare che si dee giudicare non in sè, ma relativamente di tale concordia della fede e del suo merito ne' dogmi della religione. Così in altri tempi forse le prove immense e fortissime che corredavano la religione giudaica sarebbero state troppe e avrebbero forse diminuito se non tolto il merito della fede; ma così non era relativamente

a' tempi in cui fu la religione mosaica instituita e il popolo per cui fu instituita. Tale era infatti questo popolo reso così grosso, duro, materiale e corrotto dalla egiziaca schiavitù, che, non ostante gli strepitosi miracoli da Mosè operati, molti ancora furono tra essi gli empi (1), e più volte fu in generale tutto empio e ribelle a Mosè, alla legge divina, al suo Dio. Laonde si vede come, non ostante i grandi miracoli, rimase nella giudaica religione il merito della fede, perchè quella era sì bene adatta a' tempi, al popolo per cui era fatta, e a tutte le circostanze, che i sostegni della fede non ne distruggevano il merito. Ma la religione cristiana essendo fatta per ogni popolo, per gli uomini tutti di ogni tempo, condizione, luogo e circostanze, è tale che per tutti egualmente unisce alle grandi e molte prove della verità della fede che insegna, molti e grandi motivi di credibilità, eppereiò molte occasioni di meritare presso Dio, ponendo la fede in lui. Investigandone poi i precipui punti, ognuno se ne può agevolmente chiarire, cioè come sotto quel doppio riguardo adatti sono a tutti gli uomini di tutti i tempi.

Riguardo alla religione cristiana feci altrove vedere la concordia del merito della fede col suo sostegno.

(1) David dicea: « Dixit insipiens in corde suo: non est Deus, » già gran tempo da che Mosè avea operati i miracoli e data la legge, sì che il popolo ebreo parea già essersi potuto emendare; ma quelle parole dimostrano che appo i giudei gli atei non erano cosa tanto rara. Lo stesso dimostrano altri luoghi de' salmi, i libri di Salomone, i profeti, e in generale tutta la bibbia. Infatti, quantunque alquanto emendati da' tempi, fu però l'emendazione de' giudei quasi insensibile, onde, dappoichè furono dalla tirannide egiziana corrotti, resi superstiziosi, grossi, dati a' vizi brutali, sempre poi rimasero tali sino a' nostri tempi, avvalorati bene spesso nella lor corruzione dalle varie altre schiavitù in governi non meno forse dell'egiziano, come il babilonese, corrotti. Onde la nazione ebrea si guadagnò quel dispregio generale di tutte le nazioni, che sempre poi conservò. Che se alcuno dicesse che non fu la tirannide egiziana la causa della corruzion degli israeliti, io prego costui a dirmi qual sia; imperciocchè, se leggiamo la genesi e poi tutto il restante della bibbia, veggiamo una gran differenza tra il popolo israelita nella genesi e lo stesso nel restante della Bibbia; e tal divario principia nell'esodo. E chi ignora come il convivere cogli schiavi de' tiranni corrompa gli animi e facciali divenire tiranni e schiavi?

MIRABILE UNIONE DELLE VERITÀ DELLA RELIGIONE.

Le verità della religione sono tutte insieme così bene connesse e collegate, che non solo col torne alcuna tutte vengono tolte, ma eziandio col disordinarne alcuna tutte vengono disordinate. La ragione si è che tutte a vicenda si toccano, in modo che per poco che si voglia distendere l'una, si cade nel terreno dell'altra, e questa si lede per quella corroborare. Perciò l'esagerazione è pestifera nella religione, e lo aggiungere non è forse peggior del diminuire nelle cose di essa.

Ora, siccome quando si vuole asserire quello che di certo non si sa e non si può sapere, nè molto il saperlo rileva, l'unico partito del saggio, cioè il più sicuro, è di tacere, chè volendo definire si corre pericolo d'introdurre nella religione od il soverchio o la diminuzione, così insegnando la nostra con certezza ciò che fa d'uopo tacere vuole che non si tocchino quelle quistioni non utili ad altro che alla nostra curiosità, cui per mortificare appunto lascia indecise.

Che se vogliamo non ostante la nostra insufficienza diffinirle, questa tocchiamo con mano, perchè non ci perdiamo che in congbietture, in vanità, in cavilli, in dispareri umilianti per lo spirito nostro, e produciamo per noi delle inutili fatiche, gare e divisioni. Ma sopratutto si può arrecare non lieve danno alla religione, o diminuendola di qualche cosa o aggiungendole delle cose nuove, e sempre o aggiungiamo o togliamo ledendo in parte, se non affatto, alcune verità di essa, siccome l'esempio de' molti scolastici e teologi ce lo prova, i quali con tutte le loro inutili disquisizioni screditarono la divina scienza, e per voler certificare alcuni punti incerti, dubbii resero de' punti certi che in essa sono. L'esempio degli scolastici prova questa verità.

Nè si dica che collo aggiugnere non si corre pericolo nessuno; imperciocchè, se la religione vera è divina, sacrilego è un tale linguaggio. Ma, senza perdermi dietro a rifiutare con tali argomenti di convenienza un detto assurdo e superficiale, se ne può vedere la falsità nella stessa natura della cosa. La verità è una, come una è la luce, disse il dottore di Aquino, e perciò è immensa, per così dire, e senza termine, onde in essa non si dà vano, ma tutto è da essa occupato, e le sue peculiari parti sono unite così strettamente che ne formano una sola. Perciò non si può aumentar una di queste parti o aggiungerne

nuova, senza o distruggerne una di quelle che prima esisteano o diminuirla. La religione, che è la verità pura e senza neo, ha perciò questa dote. Nessun'altra scienza l'ha a tal grado, perchè la religion sola, come l'unica disciplina celeste, è in tutte le sue parti affatto verace, e le altre scienze hanno coll'oro delle verità alquanto d'orpello tramescolato. Ma secondochè queste verità in maggior numero e con più purezza contengono si avvicinano ad avere quella qualità; e l'avrebbero veracemente se potessero pervenire ad essere affatto veraci.

Ma diamo un esempio dell'unione che hanno le verità religiose. L'esistenza del peccato originale e l'esistenza della creazione e provvidenza di Dio sono due verità di religione che insieme stanno benissimo quando nelle loro naturali fattezze vengano considerate. Così stanno pure insieme benissimo le loro prove, in guisa che la sperienza e la ragione mi fanno vedere come questo mondo fu creato da un Dio che lo conserva, e fu disordinato da un uomo che lo corrompe. Ora queste prove sono così dilicate, per così dire, che, ove si esageri un po' l'una, si vien l'altra a debilitare. Ove ben io consideri, veggio un ordine nell'universo che non può essere opera che di Dio; ma nello stesso tempo scorgo quest'ordine unito con un disordine che non può essere che opera dell'uomo. Ma se la mia fantasia riscaldata m'induce a trovare anche dell'ordine ov'è il disordine, e a cavillare per provare un tal sistema, io tolgo le prove naturali che mi dimostrano il peccato d'origine: e laddove, al contrario, voglia anche in ciò che v'ha d'ordinato in questo mondo trovar del disordine, allora io vengo necessariamente a negare o la creazione e la Provvidenza divina, o la divina bontà. Ecco gli eccessi in cui l'uomo può cadere volendo esagerare alcuni dogmi o le loro prove oltre i naturali confini: altri dogmi distruggonsi. Peggio ancora addiviene se si aggiungono dogmi novelli. Diffidando adunque della fantasia e della precipitazione, consideriamo a sangue freddo, con quieto animo, con robusta ragione e copia di tempo le verità che abbiamo per le mani, e allora le scorgeremo nei loro limiti naturali e nelle loro ingenue e semplici fattezze della natura. Una verità non distruggerà l'altra, ma tutte staranno insieme in buona armonia. Al contrario colui che mira le cose coll'occhio dell'immaginazione, le vede diverse da quelle che sono in realtà, e con esse nuovi oggetti travede commischiati.

Questo punto di contatto è in vero difficile a determinare; ma gran parte della difficoltà è già tolta quando una sana, prudente e tranquilla ragione viene adoperata a considerarlo. Esso è anche talvolta così superiore alla mente umana che non si può attingere, e chi tenta di farlo opera da inavveduto o da stolto come i fabbri della torre di confusione, ed Agostino quando inesperto ancora volea capire i misteri. Molti sono i misteri anche della religion naturale. Noi sappiamo che Dio, p. e., è buono e giusto, libero ed immutabile, semplice ed immenso: ma l'unione, il punto di contatto di questi attributi in Dio non è per noi un mistero? Chi è quel temerario che a determinarlo si accinga? Qual è il divario che passa, riguardo all'essere superiori alla nostra mente, da que' misteri a quello dell'unione della unità con la Trinità divina?

Tacer dobbiam dunque sopra questi misteri, e non altro; ma guardarci sempre nel parlarne di lederne talvolta quell'unione, di che noi ignoriamo il modo, quantunque sappiamo essere certa l'esistenza.

Non arreco ulteriori esempi; chè altri ne arrecai quando parlai dell'avvertenza che sopra tal materia aver dee principalmente l'oratore cristiano, il quale è più esposto ancora che il teologo di gabinetto a cadere in tal errore, come quello che per lo suo ministero non dee totalmente rigettare le suggestioni dell'immaginazione, ma saperle bene commettere con quelle della ragione e del cuore, e così moderarle e farne col paragone la prova; imperciocchè è quasi più lieve all'uomo corrotto il fuggir totalmente una cosa che il prenderne moderato uso. E a questo mirava l'apostolo quando dicea de' coniugati che *avranno la tribolazione della carne*, lo che tacea de' celibi: perchè questi rinunziano totalmente ai piaceri della concupiscenza, e a quelli spetta il sapersene moderatamente valere.

IL PURO AMORE — BOSSUET E FÉNELON.

Nella controversia riguardo alla dottrina del puro amore che sorse tra il Bossueto e il Fenelone trionfarono amendue questi prelati, il primo nell'avere ragione, il secondo nell'aver torto; e il trionfo di quest'ultimo fu di quello dell'altro di gran lunga maggiore. Tralascio di parlare dell'*eroismo* che dimostrò

nel dannare il suo libro, nel pazientemente sopportare il trionfo dell'avversario, ecc., e nel fare tutto ciò non solo in pubblico, ma anche in privato (come appare dalla relazione della conversione di Andrea Michele di Ramsay, inserita nella Vita di Fénelon, ove si leggono le parole con cui il gran prelato condannò al cospetto di quel cavaliere il suo libro delle *Massime*): arrecherò solamente poche parole dette dal gran prelato in privato al giovane Ramsay allora protestante: « Lascio da parte « i miracoli di Mosè, e l'essere fino a noi pervenuti senza al« terazione i libri che ne contengono la storia. Voi ne potete « veder le prove nell'ECCELLENTE discorso di monsignore di « Meaux sopra la Storia universale. Egli vi rintraccia la catena « della tradizione dall'origine del mondo, e la corrobora con « riflessioni che fanno egualmente vedere L'ESTENSIONE DEL SUO « SPIRITO E QUELLA DELLE SUE COGNIZIONI. » In queste parole io veggio espresso un animo eroico: infatti il vero eroe tale si mostra ne' più semplici fatti in mezzo alla sua famiglia: e colui che non è tale se non in pubblico e in campo, non lo è mai veramente.

Oltre il citato luogo, in altri Fénelon fece le lodi del Bossueto, anche dopo di essere stato da questi vinto nella controversia; e pare che se dalla querela dell'amor puro venne rotta la loro amicizia, il Fénelon da sua parte abbia preso occasione di rattaccarla dalla sua condanna in poi. E più ancora che nel condannare il suo libro, e nel piegar il capo alla decisione di Roma, spicca la grand'anima del Fenelone nel fare l'elogio dell'avversario suo, che intimata avea la guerra, e con tutte le sue forze procurato di farlo condannare, e sì l'avea vinta. E quello che si è ancora da osservare è che il vescovo di Cambray fa quell'elogio in una privata conversazione con un giovane protestante di cui l'animo non era per certo favorevole al Bossuet: e tal elogio non è già condotto dalla catena del discorso, ma insinuato e introdotto ad arte, e come un episodio che assai bene dimostra come il Fénelon non perdea punto occasione di far elogi del suo avversario, e dimostrare non solo non nutrire per lui nessun rancore, ma eziandio una peculiare stima e venerazione, quale insomma avrebbe fatto non solo un cristiano, ma un santo.

E l'elogio del Bossuet fatto in quelle poche linee del Fénelon è uno de' più grandi, perchè ivi chiama il di lui discorso

eccellente, lo propone come libro il più classico in tal genere, e appella il Bossuet grande ingegno coll'ammirarne l'*estensione dello spirito*, e gran dotto coll'ammirar l'estensione *delle sue cognizioni*.

I MIGLIORI SCRITTORI CHE ESISTONO NON COMPOSERO MAI LE LORO OPERE SENZA QUALCHE FIORE ALMENO SECONDARIO.

Molti scrivono de' libri morali o politici che sono inutili alla politica e alla morale; e questo è male: molti scrivono dei libri religiosi che sono utili all'incredulità; e questo è peggio: il Gerdil scrivea un discorso sopra il lusso, ma in tal maniera che potea essere incoronato dallo stato il più ripieno di lusso, ed infatti fu senza emendazione veruna applaudito dallo stato per cui fu composto; e questo è debolezza e viltà: gli scolastici scrissero de' volumi per conservar illesa la morale cristiana, i quali servono a farla spregiare; e questo è ignoranza: i migliori scrittori che esistono non composero mai le loro opere senza qualche fine almen secondario, se non cattivo, non totalmente puro, lo che si sente nello attentamente leggerli; e ciò è condizione dell'uomo corrotto. Ma, vuolsi un libro che ottenga interamente quel fine, per cui sol fu composto, in chi lo legge, secondo il dovere, e la purezza e la santità del di cui autore si senta anche nel leggerlo? Si prenda la bibbia, che è quel libro. Ma siccome la bibbia è il capo d'opera di tutta la scienza e il primo di tutti i libri, il vangelo è il capo d'opera della bibbia e la prima di tutte le sue parti.

NULLA È PIÙ FACILE CHE IL FABBRICAR DE' SISTEMI.

Nulla è più facile che il fabbricar de' sistemi. La verità è anch'essa un sistema; ma un sistema prodotto da relazioni necessarie, posta l'esistenza delle cose. Per conoscere dunque la verità fa d'uopo conoscere tutte le relazioni veraci che esistono: studio veramente infinito, e di cui la menoma parte è faticosissima. Ma quanto è più facile il fabbricar de' sistemi! Se si conoscono due o tre relazioni, l'immaginazione fabbrica il sistema e pone tutto quello che manca dalla parte del vero;

felice e raro ancora quel sistema, di cui quelle tre o quattro primitive relazioni se fondamentali sono non apparenti, ma reali!

Ogni incredulo forma il suo sistema per necessità: non può sfuggirla.

TUTTE LE DIFFICOLTÀ NON IMPEDISCONO DI VEDERE NELLA RELIGIONE LA DIVINA VERITÀ CHE CI RISPLENDE.

Tutta la religione in ogni suo punto, oltre le grandi difficoltà che importa, ne ha molte di picciole: così la bibbia che ne è il codice: non possono essere mai sciolte appieno e molte volte appena con congetture. A coloro che con occhio superficiale squadrano queste cose, lor paiono indizio di opera umana, che l'opera divina ne dovrebbe andar esente. Ma quanto mai costoro s'ingannano! Appunto tali minuti intoppi del nostro spirito servono ad umiliarlo, a render meritevole la fede e a mortificare in noi quell'ardore che si ha di saper tutto e di sciogliere tutto. Ne riescono essi talvolta più gravi che le difficoltà grandi ed universali. L'uomo vorrebbe saper tutto, ignorar niente: la religione modera in lui tale sterminata curiosità. Tutte però queste difficoltà non impediscono di vedere nella religione la divina verità che ci splende; e l'armonia stessa con cui quelle con questa consuonano a chi ben osservi è già un argomento dell'opera divina.

LA RAGIONE E LA RIVELAZIONE.

La ragione umana è per se stessa così debole, ristretta e limitata, che non può punto da se sola condurre l'uomo a quella verità cui tanto aspira a conoscere; ma ha d'uopo di esterni aiuti che la sorreggano, la guidino, la conducano per la retta via e le impediscano il traviar negli eccessi. Questo aiuto, o guida che lo vogliam chiamare, in tutte le umane scienze utili alla società è l'esperienza, mediante la quale noi possiamo almeno in parte se non in tutto conoscere l'ordine della natura, e, così ragionando, guardarci dall'allontanarci di questo ordine formando peculiari sistemi. Nessun buon filosofo, fisico, o politico, se illuminato dalla doppia face della ragione e del-

l'esperienza non procede. Ma si osservi che parlo solo di quelle scienze che sono veramente utili alla società, le quali sono tutte pratiche, onde l'esperienza può in esse aver luogo; non già di quelle altre che inventate dall'umana curiosità si perdono in ipotesi e in astrazione.

Una scienza però ci ha, la quale non solo è pratica, ma eziandio speculativa, perchè non solo ha per iscopo di guidar il cuore e le nostre operazioni, ma ancora di umiliare il nostro spirito ed i nostri pensieri all'Ente supremo. La religione ha una parte tutta speculativa e tale che supera la stessa mente dell'uomo, appunto perchè questo è lo scopo che si propone, cioè di umiliarla. Ma, siccome nel mentre che l'orgoglio del nostro intendimento viene umiliato, non dee esserlo però a spese del buon senso, in quella scienza speculativa regna somma certezza.

Il fonte di questa certezza si è la rivelazione, la quale è in fatto della religione ciò che la sperienza nelle umane scienze. Noi non possiamo sperimentare quelle cose che interamente ne superano; ma Dio, che n'è l'autore, che le contiene in sè e le ha, per così dire, esperimentate per noi, ne fa fede, e la fede di un Dio più basta a indur la certezza che l'esperienza medesima che noi possiam fare. Nell'antica e, nella nuova legge Dio fu che portò la fede di questa sperienza nel mondo.

Tutti i precetti positivi del culto esterno e i dogmi soprannaturali sono la parte della religione che non può in guisa niuna dipendere dalla nostra ragione. La rivelazione adunque ci dee esser di guida sovra queste materie.

LA CORRUZIONE DELLA NATURA CONSISTE NEL DISORDINE.

L'uomo nello stato dell'innocenza era esente da tutti i mali, la cui piena di presente lo soprassalta e lo inonda; di cui la maggior parte è riposta nella natura corporale, essendochè molti mali dell'anima provengono dai difetti delle membra in cui è rinchiusa. Alcuni riputano impossibile un tal mutamento, se non si suppone quello della natura intera; imperciocchè essi ragionano che tale è tutta la natura presente di tutto il creato, che tutti i mali che ora porta con seco necessaria[illegible] ne debbono conseguitare. Ma non fu già cambiamento totale la

corruzione della natura, bensì peggioramento, disordine: la natura è sempre la stessa, ma dalla sua rettitudine deviata. E, ove prendano a riandarsi i precipui mali che infestano l'universo, scorgerassi la verità di questa mia asserzione. La ferocia di alcuni animali non è punto loro essenziale, giacchè per mezzo della coltura e della dimestichezza può l'uomo ad alcuni di essi diminuirla od anche per intero dibarbicarla. E non è questo un disordine, anzichè una dote naturale? Osservo ciò riguardo all'istinto reale di ferocia che molti tengono essere inerente ad alcuni animali, e non parlo di molti altri che son resi tali dalla fame, e che pasciuti vivon tranquilli. Lo stesso dicasi delle umane passioni provenienti dal fisico disordine, come ognuno può vedere, se origine non hanno dalla concupiscenza dell'anima. Ne fa prova il gran divario di qualità e di gradi che intorno a tali passioni negli uomini si ritrova.

Passiamo ora alle malattie, alla morte. Sono esse essenziali alla nostra natura? Sì, mi diranno dei filosofi non pochi: io però senza tema apertamente loro il niego. La distruzione, l'annichilamento per se stesso è impossibile, neanche di un briciolo della materia.

Sta dunque che il disordine e la dissoluzione dei componenti dei corpi, nella quale veramente consiste la cagione dei morbi e della morte, siano indivisibilmente congiunti colla nostra natura e facciano parte dell'essenza sua. Ora veggiamo se ciò sia vero, e per chiarirsene supponiamo un corpo umano che sia sempre vegeto e sano, osserviamo quello che può serbarlo in cotal condizione, e stiamo attenti per iscorgere la ripugnanza di tale supposto.

Per conservare la sanità perpetua in un corpo niente altro si ricerca se non che ciò che entra sopperisca interamente a quello che esce non solo nella quantità, ma eziandio nell'ordinanza. La nutrizione, che sottosopra perfettamente alle evacuazioni corrispondesse, basterebbe per tenere il corpo dell'animale sempre mai sano: nulla di assurdo in questo. Ma come potea la natura porci opera? Rispondo che, per segnarne le particolarità, io l'ignoro: ma si dee forse misurare la potenza di quella figlia del Creatore dalla debolezza nostra? Come fa mai la natura a mantener sempre costanti le sue leggi, sì intorno alla vegetazione delle piante, come alla formazione dei metalli, alla generazion degli animali, al corso degli astri, le

quali da tanti secoli che esistono non preteriscon mai d'un sol punto? Ora nella medesima guisa questa natura sì saggia potea nel suo stato di purità mantener tal ordine perfetto nell'uomo che bastasse per conservarne sempre il corpo nel medesimo stato. Benchè di questo investigar non possa il modo, basta il poter vederlo possibile.

La corruzione dunque della natura non consiste che nel disordine.

DIO SA TRARRE DEL BENE DAL MALE, E DELL'ORDINE DAL DISORDINE.

Dio è così saggio e così buono che, come dice sant'Agostino, e noi già replicatamente osservammo, sa trarre del bene dal male stesso, e dell'ordine dal disordine. Così, poichè l'uomo corruppe sè col peccato, corruppe tutta la natura, che seguì la sorte del suo re. Da questa corruzione derivarono molti mali, i quali però, quella posta, sotto certi rispetti beni si possono denominare. Di tal fatta son tutti i mali prodotti dal peccato originale.

Il peccato originale produsse la concupiscenza, stimolo gagliardo al peccato, da cui morte sol può liberare. Che sventura dunque per l'uomo corrotto sarebbe mai il dover vivere nelle sue membra immortale! La morte libera dal corpo, e per conseguente dalle malattie, dalle passioni e da tutti i difetti di quello: questa morte, come tanto terribile riguardata, è pur dunque in mezzo ai mali di questa vita un rimedio ed un bene. Egli è vero che la morte fu data come pena e come un male, imperciocchè tutto ciò è male invero che non è bene se non relativamente al male; senzachè, quantunque per noi sia un bene, non cessa di valere per un male quando come tale noi la riceviamo. Questo è un effetto della corruzione, che ci accieca a segno di celarci nella morte ciò che havvi di consolante e di bello, e ci lascia solo scorgere quello che presenta di orribile. Questo è uno de' danni della concupiscenza, che non può dalla ragione venir tolto, benchè possa essere diminuito; e a torlo, per quanto sta in noi, sopratutto c[illegible]gna il cristianesimo.

Quello che si è detto della morte si dica pure del penoso

travaglio, del dolori del parto, ecc., pene date da Dio all'uom peccatore; de' mali che noi contempliamo nella natura, della distruzione che ci si vede, ecc.

Tutti questi disordini servono a elevarci la mente a Dio, alla vita futura, a farci disprezzare i falsi beni di questo mondo, a porci sott'occhio la nostra debolezza e malizia, ecc., che sono certamente dei grandi beni. A tal fine si riferisce tutto il disordine anche fuori dell'uomo della natura creata, acciocchè ci vedesse come in ispecchio il suo peccato e ne sentisse ancora le maligne influenze. Il perchè più ci avviciniamo all'uomo, più la corruzione è maggiore; più da lui ci allontaniamo, e più è minore.

Quei grandi corpi celesti che noi sol veder possiamo paiono aver sofferto nessun detrimento, perchè non hanno delle relazioni coll'uomo; ma ben altra è la ragione delle erbe e dei frutti di cui si pasce e degli animali con cui tratta, chè ivi trova dei veleni che lo uccidono, degl'insetti che lo tormentano, delle bestie che lo divorano. Nè questo era nel paradiso, mentre leggiamo che Dio disse ad Adamo che mangiasse pure di tutti i frutti del paradiso, eccetto solo di quello della scienza; e gli fece passar dinanzi tutti gli animali in rivista perchè loro imponesse il proprio nome.

Tutti i mali prodotti dal peccato originale sono di questa tempra. Gli animali feroci che inondano la terra costringono gli uomini ad unirsi in società; ecco un bene: la fatica del lavoro ammorza in lui la concupiscenza, la necessità di quello lo preserva dai mali dell'ozio; ecco degli altri beni: il nocumento che arreca alla sanità la troppa riflessione ritrae l'uomo dal coltivare quelle scienze che a lui non sono di troppo utile, e questo è pure un bene.

DELLE OPINIONI DEI SANTI PADRI.

I santi padri hanno avuto delle opinioni un po' astratte, e che a taluni paiono oziose ed inutili, e di tal fatta da non poter esser disciolte. Non s'avventuri così di leggieri giudizio di condanna contro quei grandi e santi uomini; imperciocchè, se tutto quello, e ancora di più si può dire con tutta giustezza degli scolastici, ove ben si consideri si vedrà che per lo più (tolti

forse alcuni pochi luoghi) non si può intentare tale accusa contro i santi padri, i quali poterono e aver ragionevoli e ferme tradizioni per trattare ed isciogliere certe quistioni, di che noi per mancanza di quelle più non saremmo capaci, e, guardando e sentendo più avanti nelle cose di religione che non facciamo noi, riputar molte cognizioni atte alla confutazione degli errori degli eretici dei loro tempi e della confutazione degl'infedeli. Eccone un esempio.

È opinione comune degli antichi padri che Cristo, scendendo negl'inferni, ci predicasse la sua religione e ci convertisse molti degl'infedeli, e alcuni attribuiscono la stessa predicazione al precursore ed agli apostoli. Questa opinione è fondata dai padri sopra alcune parole (1, Pet., III, 19, 20, e IV, 6), le quali, quantunque ad altro significato si possan volgere (non però senza danno del senso letterale), nulladimeno è chiaro pel consenso dei padri che hanno il suddetto per loro proprio; stantechè, se non facciamo de' padri quel conto che i protestanti, dobbiam tenere per fermo e porre in sodo che, quando tutti o quasi tutti concordano nella chiosa di un passo della bibbia, questa è la vera chiosa di tal passo, e se i padri di unanime consentimento l'hanno abbracciata, ciò è segno che per tradizione comune correa, nè è punto immaginazione dei padri, come alcuni temerari osano asserire, quantunque quella tradizione verbale ed i suoi monumenti siano periti; ed appunto questa caducità è cagione per cui da quel Dio che è colla sua chiesa fino alla consumazione dei secoli furono suscitati i padri, che, consegnando la tradizione agli scritti, eterna la resero.

L'opinione dunque della predicazione di Cristo nel limbo e della conversione di molti (1) è fondata sul consenso dei padri e sulla scrittura. Coloro adunque che la tacciano di temeraria

(1) S. Pietro pare che unicamente accenni la conversione di molti di quei che perirono nel diluvio; ed è vero: ma non esclude la conversione d'altri. Egli parlò solo di quei del diluvio, perchè si trattava solo di fare il paragone fra l'arca e il battesimo; ma, appunto perchè anche fuori dell'arca furono molti uomini salvi, secondochè dice san Pietro, è tutto congruo il dedurne la salvezza anche di quei molti gentili che, vivendo in questo mo[illegible] non si resero del tutto indegni degli sguardi della misericordia d[illegible] Ma, tralasciando ogni commento, atteniamoci ai padri, che avev[illegible] oltre molte tradizioni verbali, grande dottrina e gran divino spirito: essi,

e favolosa non sanno quel che si dicano. Bisogna distinguere i nostri dai tempi antichi. In quelli la tradizione verbale era ancora in vigore, la santità e la dottrina molta; onde, così fondate le asserzioni de' padri, aveano grande argomento di verità. Altri possono tacciare la detta opinione inutile e chiedere a qual pro tanti padri doveano perderci entro il tempo e la fatica? Ma costoro ancor s'ingannano a partito per poco considerar le cose.

Veramente sarebbe ridicolo il supporre che uomini sì saggi come i padri, anzi che gli apostoli medesimi, che un san Pietro, si perdessero dietro a baie e ciance, e questo dovrebbe bastare per farne rispettare quel fine, quantunque a noi ignoto, ma abbastanza giusto e rilevante, per cui essi posero mano a trattare di quelle materie. Nè noi dovremmo maravigliarci d'ignorare tal fine, mentre non tutta conosciamo l'indole degli eretici e degl'infedeli.

RELAZIONE FRA LA MATERIA E LO SPIRITO.

Havvi una grande relazione tra la materia e lo spirito. La materia si muove, lo spirito vuole.

Ma il moto della materia di per sè non può sussistere, ma ha d'uopo della volontà dello spirito per venir prodotto.

Noi non possiamo concepir possibile altra relazione d'influenza dello spirito sul corpo che la potenza della volontà, per cui ad un cenno dell'anima il corpo ubbidisce; ma il voler porre un mezzo di comunicazione, e per così dir di contatto tra lo spirito ed il corpo, è un assurdo, ed un discorrere non più con la ragione, ma con l'intuito. Ora la potenza di dar il moto al corpo non può aver origine se non dalla potenza creatrice.

Il dar il moto è infatti una specie di creazione che cambia l'ordine della materia nello spazio, nel decorso del tempo. Ora un tal cangiamento d'ordine è un ente, perchè non è nulla; quando io lancio una pietra, il movimento di questa è qualche cosa più che una semplice privazione. Dunque la produzione del moto [illegible]on può spettar che alla volontà creatrice.

fond[illegible] detto passo di san Pietro, non solo dicono che il Messia nell[illegible]o abbia salvati degli infedeli che perirono nel diluvio, ma ancora degli altri che vissero poi in altri tempi.

Ma l'anima mia, quando fa un atto della sua volontà, induce pur un cangiamento nell'ordine morale; dunque l'anima ha in tal caso una specie di facoltà creatrice.

Pur a Dio solo compete tal facoltà, perchè Dio solo è il complemento, il centro dell'essere, il solo ente per se medesimo. Dunque le nostre libere azioni stesse hanno origine da Dio. Ecco il sistema della premozion fisica.

Ma non solo l'anima mia vuole in se stessa, ma il suo volere ha un effetto esterno sulla materia. Io voglio e muovo il mio braccio; questo momento è una creazione; non è dunque opera dell'uomo.

Sin qui tutto va bene. Ma i cartesiani spiegano che tutti i movimenti del corpo prodotti dall'anima sono opera immediata di Dio, che a quel tal cenno dell'anima muove il braccio dell'uomo. Ecco il sistema delle cause occasionali. Senza far questa supposizione, a me pare che la quistione venga sciolta dal solo sistema della premozion fisica. Dio vuole colla mia libera volontà; io muovo il mio braccio liberamente, ma è Dio che produce tal libero volere in me; dunque l'atto della volontà e l'opera del mio braccio sono ad un tempo opera di Dio e di me. Se Dio non volesse con me io non potrei neppur volere; se Dio non muovesse il mio braccio con me nol potrei neppur muovere. In una parola: Dio non muove già immediate il mio braccio al cenno della mia volontà, ma, muovendo la mia libera volontà a volere liberamente muovere il braccio, le comunica la forza creatrice del movimento; l'anima mia allora è che muove il braccio, ma non per sola propria forza, ma per la forza creatrice che Dio le ha trasmessa. Il supporre perciò che l'anima possa, senza la cooperazione di Dio, muovere il braccio, è una contraddizione, ugualmente che il supporre che l'uomo possa volere senza la cooperazione di Dio.

Ma la volontà indipendente da Dio è fuori dell'ordine della divina conservazione e provvidenza: dunque non può più esistere: giacchè tutto quello che esiste esiste perchè Dio lo vuole, e la sua volontà gli comunica l'essere. Inoltre tutto ciò che esiste esiste perchè Dio lo vuole: ora ogni cosa esiste con una forma: dunque Dio vuole anche la forma con cui esiste. Le forme della volontà sono i suoi atti; dunque Dio gli vuole. Se non gli volesse, si potrebbe dire che una qualche parte della volontà è indipendente da Dio.

Come poi alla volontà di Dio l'anima voglia, la materia si muova, ecc., è impossibile l'averne un'idea, perchè è impossibile l'aver un'idea della creazione.

Dal sin qui detto si deduce come il sistema dell'*armonia prestabilita* del Leibnizio non ha gl'inconvenienti pretesi da alcuni filosofi. Essi lo tacciano di distruggere la libertà; ma, io chieggo, questa libertà è forse distrutta dalla premozion fisica di Dio? No certamente: dunque Dio che sa ab eterno tutte le sue azioni, tutto ciò che vorrà nella libera volontà dell'uomo, può ab eterno stabilire un'armonia tra l'anima e 'l corpo, e disporre nel corpo tutta quella successione di momenti e d'effetti che prevede nell'anima come azione sua propria.

Dal che si vede come coloro i quali inavvedutamente rigettano il sistema del Leibnizio, come contrario alla libertà e importante altri assurdi, si riducono a negare la premozion fisica, e per conseguenza la stessa prescienza divina: giacchè questa senza di quella è una chimera che non può sussistere.

Fin qui relativamente alle relazioni dello spirito sopra il corpo; che diremo di quella del corpo sopra lo spirito? In due sole maniere questa si può spiegare: o col sistema delle *cause occasionali* o con quello dell'*armonia prestabilita*.

Egli è però prudente di non appigliarsi a veruno di questi sistemi con esclusione dell'altro, e tampoco come fanno alcuni di sposarne uno talmente a provar l'altro contraddittorio. Tale è pure la mania de' molti filosofi, i quali non sanno abbracciare un'opinione senza rigettar come ripugnante quella contraria. In fatto di dogma questo è il vero procedere della ragione; ma in fatto di opinione è il procedere del fanatismo.

L'ESSENZA DELLA RELIGIONE CRISTIANA CONSISTE NEL FARE UN SAGRIFIZIO DELLO SPIRITO E DEL CUORE A DIO.

L'essenza della religion cristiana consiste nel far un sagrifizio dello spirito e del cuore a Dio, vale a dire, nel nostro linguaggio filosofico, dell'intuito alla ragione e dell'appetito alla coscienza.

Dio creò l'uomo perfetto nella sua natura: gli scrisse nell'anima la legge e l'esecuzion della legge, cioè i principii della ragione e quelli della coscienza: e ciò fece imprimendo nel-

l'uomo l'immagine di se stesso e di sè come *Vero* formando la ragione dell'uomo, di sè come *Buono* la di lui coscienza.

Questo è il sublime significato delle parole della scrittura: « creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei « creavit illum. » (Gen., I, 27.) Che altro sono infatti la ragione e la coscienza dell'uomo se non una viva immagin di Dio? Che altro ci può legger l'uomo se non Dio, quando non voglia chiuder gli occhi della natura? Inoltre quello eziandio significa questa altra espressione della scrittura: « inspiravit « in faciem eius spiraculum vitae. » (Gen., II, 7.) La VITA infatti è una esistenza attiva, è la pienezza dell'essere che vive e non dura; onde impropriamente si dà il nome di vita alla vegetazion delle piante, alla sensibilità degli animali, ecc. Il solo essere dotato d'intelletto e di volontà può essere giustamente chiamato l'*Esser vivente*. Dio dunque infuse nel primo uomo l'intelletto e la volontà con tutte le loro ulteriori facoltà e forme, cioè la vita: e questa *vita* che uscì di Dio non potè esser che l'impronto, per così dire, l'emanazione della Divinità.

La ragione è dunque l'immagin di Dio come vero ed esistente: la coscienza è l'immagin di Dio come buono ed agente. Queste due facoltà doveano essere la norma di tutto l'uomo.

Ma l'uomo era composto da Dio d'anima e di corpo. Dunque dovea essere l'anima col corpo con un qualche anello legata. Inoltre l'uomo era destinato a vivere su questa terra per giugnere poi al cielo; dunque dovea l'uomo essere collegato con questi fini. Ecco lo scopo dell'intuito e dell'appetito. L'uno lega l'anima col corpo, lo spirito colla materia; l'altro, oltre lo stesso che fa, lega l'anima col suo destino terreno e celeste.

Dio constituì l'uomo con queste facoltà subordinate alle altre superiori della ragione e della coscienza. Esse furono tutte date all'uomo nello *spiraculum vitae*. Dio infatti non solo è vero ed esistente, buono ed agente, ma ha l'idea della materia, cioè dello spazio e del tempo, ed è beato.

L'uomo peccò: peccò dando lo scettro del giudizio all'intuito e lo scettro dell'azione all'appetito.

Egli è vero che senza alcuno sforzo la ragione imperava all'intuito, la coscienza all'appetito, siccome tutta l'anima al corpo nello stato dell'innocenza. Ma nulladimeno, fornita di libero arbitrio, Eva cominciò a fallire nel prestare orecchio al

serpente: un disordine trasse l'altro: prepose la bellezza del pomo (intuito o materia) ai cenni di Dio (ragione); per conseguenza la volontà, seguendo l'error dell'intelletto, diede lo scettro dell'azione all'appetito sopra la coscienza; l'appetito legislatore seguitò i dettami dell'intuito fatto legislator dell'intelletto. L'uomo seguì i due ciechi conduttori e pericolò nella fossa.

Per mezzo del *giudizio* messo in opera dall'*intuito* s'esercitò la *libertà dell'intelletto*; per mezzo dell'*azione*, messa in opera dall'*appetito*, s'esercitò la *libertà della volontà*: così fu prodotto l'atto umano (giacchè l'atto umano è il prodotto del giudizio e dell'azione, della volontà e dell'intelletto), cioè il peccato, il quale ebbe ancora il suo effetto al di fuori nella comestione del frutto vietato.

In tal guisa fu disordinata l'economia dell'anima: l'intuito prese il dominio, e ne nacque l'*ignoranza*: l'appetito fece lo stesso, e ne nacque la *concupiscenza*.

Il ristabilire interamente l'impero naturale della ragione e della coscienza divenne naturalmente impossibile all'uomo; perciò tutti i filosofi dell'antichità errarono e nella metafisica e nella morale.

Nella metafisica, facendo o della materia un ente eterno o anche un Dio, ovvero attribuendo a Dio qualche cosa di materiale, o corpo, o pluralità, o tempo, ecc., errori dipendenti tutti dalla predominanza dell'intuito; che se ci mescolarono le idee della ragione, fu perchè questa non venne estinta dal peccato nell'uomo, ma soltanto subordinata all'intuito, cioè *oscurata*; imperciocchè la materia non può che oscurare lo spirito. Nella morale, derivando sempre la virtù dalla felicità. Gli stoici parranno un'eccezione a questa regola; ma, se ben si osserva, la virtù degli stoici non era che il prodotto di un intenso amor proprio e d'uno smisurato orgoglio. È infatti impossibile all'uomo lo stoicismo puro, il seguitare cioè la virtù non per altro impulso che quello della virtù, vale a dire l'appoggiare con miserabil circolo vizioso la virtù alla virtù. Che se anche nella morale degli ennici si ritrovano de' principii della coscienza, è perchè è di questa quello che si disse di sopra della ragione.

Gesù Cristo venne a ristabilir l'ordine della natura, il regno dell'innocenza, l'impero cioè della ragione e della coscienza

sull'intuito e sull'appetito (1). L'ordine che dà perciò di assoggettare lo spirito e il cuore a' suoi precetti non è che l'ordine di assoggettar il mondo inferiore al mondo superiore dell'anima. Questo è l'interprete di Dio, ne è il legato, il vicerè che ci manifesta l'ordine di Dio, siccome nell'esterior società degli uomini il verace sovrano è sol Dio ed i principi ne sono i ministri: laonde in quella guisa che i popoli prestando ubbidienza e amore al lor principe ubbidiscono e amano Dio, così l'uomo, assoggettando l'intuito e l'appetito alla ragione e alla coscienza, ubbidisce, si assoggetta a Dio.

Ecco la fede e la carità, ecco il sacrifizio dello spirito e del cuore, ecco il sublime scopo del dogma e della morale. La fede è l'assoggettamento dell'intuito alla ragione; la carità, dell'appetito alla coscienza; e siccome la ragione è l'immagine di Dio stesso in quanto vero ed esistente, la coscienza di Dio in quanto buono ed agente, ne siegue che la fede e la carità sono l'assoggettamento dell'anima a Dio; e siccome la ragione e la coscienza in sè son UNO, così la fede e la carità hanno un medesimo oggetto, e, se son perfette, son desse pur UNO. Ecco come Dio costituisce il fondo, per così dire, dell'anima dell'uomo.

Ecco come la più sublime filosofia non può andare più alto delle elementari instituzioni cristiane del catechismo che insegna che tutta la religione consiste nella fede e nella carità (2), nel conoscere cioè e nell'amar Dio.

Qui si noti come il dar il dominio all'intuito e all'appetito sopra la ragione e la coscienza non può che condurre all'ateismo speculativo e morale, perchè così facendo in sostanza si assoggetta Dio (cioè l'immagin sua, qual sono la ragione e la coscienza) alla materia e al cieco istinto d'una fantastica felicità.

Si noti ancora come due sono le sorta d'ateismo. L'ateismo

(1) L'intuito e l'appetito si possono chiamare il *mondo inferiore dell'anima*, ovvero il *popolo*, la *provincia* della stessa; la ragione e la coscienza dir si possono il *mondo superiore*, il *regno*, la *capitale* dell'anima.

(2) La speranza è una virtù composta parte della fede e parte della carità. La vera speranza infatti non istà senza l'una e senza l'altra. E nemmeno una speranza imperfetta può sussistere senza fede e senza qualche principio di amor di Dio di qualche sorta.

speculativo, che consiste nello spirito, deriva dal dominio dell'intuito sopra la ragione, ed è quello di coloro che negano la verità, l'essere, cioè Iddio. Tal ateismo conseguente è pirronismo. L'ateismo morale, o pratico, che consiste nel cuore, deriva dal dominio dell'appetito sopra la coscienza, ed è quello di coloro che negano il bene (cioè la differenza tra il bene ed il male), cioè pure Iddio. Tal ateismo conseguente è sistema di *immoralità;* ma, siccome l'intelletto e la volontà vanno indivisibili, un ateismo non va disgiunto dall'altro se si è conseguente, e il *pirronista* è *immoralista*, e finalmente *indifferentista*, *libertino*, cioè pari ai bruti nell'uso dell'intelletto e delle volontà.

DELLA FILOSOFIA NELLE LINGUE.

Havvi nelle lingue racchiusa una sublime filosofia, la filosofia della natura, quella del genere umano. Questa è una delle basi della *filosofia della società* sì bene stabilita dal signor di Bonald ai nostri tempi; ed è mirabile il buon uso che se ne può ricavare.

La parola *ordine* significa ad un tempo *comandamento*, *precetto*, e la *ragione universale degli esseri* che è stabilita da Dio, o, per meglio dire, è Dio stesso. Che importante lezione ci dà quest'analogia! Per essa ne viene accennato come ogni precetto perchè sia legittimo in se stesso dee consuonare coll'ordine increato delle cose, e come per rispetto ai membri della società ogni *ordine* del sovrano è l'espressione dell'*ordine* supremo del Sovrano de' sovrani; onde chi a quello si oppone, sconvolgendo l'*ordine* delle cose terrene, sconvolge l'*ordine* pure degli spiriti, la ragione universale di tutti gli esseri. Laonde, siccome l'*ordine* delle cose è Dio, l'*ordine* del padre di famiglia, del magistrato, del sovrano, è la voce di Dio: *Omnis potestas est a Deo,* ecc.

Si noti inoltre come il vocabolo *ordine* si è ancora trasportato dagli scrittori ecclesiastici a significare il carattere sacerdotale e il ceto de' sacerdoti. Già nell'idioma latino significava una qualche professione, una classe d'uomini.

Lo stesso mondo usurpa la voce dell'*ordine* per dar il nome ad alcuni dei suoi vani beni e delle sue minute grandezze. Ecco

come l'uomo ha sì ben impressa l'idea dell'*ordine*, che a quello l'applica che più onorevole estima: alla voce del sovrano, al ceto della milizia, de' nobili, de' sacerdoti, ecc.

DELLA FELICITÀ DELL'UOMO.

L'uomo nello stato d'innocenza avea l'appetito soggetto alla coscienza, e l'intuito alla ragione. La di lui felicità così ordinata consisteva nella virtù, e lo spazio e il tempo non erano che forme di un essere creato e pensieri dell'essere per eccellenza.

Introdotto dal peccato il disordine, la felicità si separò dalla virtù, e le forme dell'intuito da quelle della ragione. L'uomo corrotto inclina a porre la sua felicità in altro che nella virtù, e a fare dello spazio e del tempo, cioè della materia, il Dio del suo intelletto.

Nulladimeno l'ordine naturale non è affatto estinto. Quindi è che quando l'anima si oppone a quest'ordine, quantunque le piaccia (effetto della sua corruzione), ciò nonostante, ben lontano dal ricavarne quella soddisfazione che vorrebbe, se ne sente venire inquietudine e rimorso (voce della natura pura). Così l'incredulo, non potendo sottomettere l'intuito alla ragione, sottopone la ragione all'intuito, e pargli che così debba andar lieto della sua filosofia; ma la ragione uccisa in cotal modo, per così dire, fa sentire la sua voce, e l'intelletto, altro non vedendo attorno sè che materia, la quale gli presenta pure infiniti misteri senza che ne ricavi alcun vantaggio, s'illanguidisce, diviene ottuso, infiacchisce e muore nel sistema del dubbio o dell'indifferenza. Parimente sembra a prima fronte all'uom corrotto che, soddisfatto un appetito sfrenato, nulla più si abbia a desiderare; ma la felicità separata dalla virtù non può sussistere, ed è miseria. Tale in mezzo al turbine de' piaceri ha l'anima immersa nella tristezza: e la sinderesi gli grida sempre che per la via in cui si è messo invano cerca la felicità.

Ecco mirabile contraddizione che si ritrova nell'uomo, e di cui tocchiamo continuamente la verità con mano. Essa ci accenna l'original corruzione della natura umana; ma nello stesso tempo, come i principii della natura pura non sono estinti, il

rovesciamento dell'ordine nelle spirituali facoltà non è intiero e perfetto, epperciò il male non è per se stesso irrimediabile.

L'uomo non può da sè arrecarsi questo rimedio, perchè: 1° non conosce a fondo il suo male; 2° perchè, quantunque ne avesse appieno contezza, gli mancherebbono i mezzi per ristabilire l'ordine leso della natura.

L'Uomo-Dio è quegli che è stato mandato da Dio per salvare gli uomini e risanarli dal loro morbo terribile. Il mezzo che mise in opera per ottenere un tal fine è il comandare all'uomo di sacrificare l'intuito e l'appetito alla ragione e alla coscienza; ma per rendere più stabile e grande questo sacrifizio sviluppò la coscienza e la ragione e ci fece vedere Iddio; e a questo Dio stampato nella ragione e nella coscienza ordinò all'uomo che sacrificasse le sue facoltà inferiori. Ecco il precetto del vangelo in cui si contiene tutta la legge: « Dili- « ges Dominum Deum tuum ex toto corde..... ex tota mente « tua. » Imperciocchè havvi un amor dello spirito, siccome havvi un amor del cuore. La volontà ama portandosi colla sua *azione* sopra l'oggetto amato; l'intelletto ama ristringendo la sua *passione* al medesimo. La volontà ama Dio nel dare lo scettro dell'azione alla coscienza in cui è Dio stampato, nel *volere* cioè come vuol Dio. L'intelletto ama Dio nel dar lo scettro del giudizio alla ragione, in cui l'immagine di Dio è pure impressa, nel *pensare* cioè come pensa Dio.

L'uomo dunque secondo il vangelo ristabilisce l'ordine naturale nelle facoltà dell'anima sua.

Ma gli effetti della corruzione non vengono tolti: l'ignoranza e la concupiscenza rimangono sempre *ad agonem*, l'intelletto è sempre portato a dare il primato all'intuito (causa dell'ignoranza), la volontà a dare il primato all'appetito (causa della concupiscenza). Ne siegue perciò che il ristabilimento dell'ordine nelle facoltà dell'uomo non si può fare senza violenza. Perciò il Redentore, parlando del regno de' cieli, disse che *violenti rapiunt illud*. Ecco il vero sacrifizio spirituale che dee offrire continuamente il cristiano, cioè della carne allo spirito, dell'intuito alla ragione, dell'appetito alla coscienza, in una parola dell'uomo a Dio. Ecco il vero regno che dee continuo possedere il cristiano in se stesso, consistente cioè nel dominio dello spirito sulla carne, della ragion sull'intuito, della coscienza sull'appetito, di Dio (come quello ch'è espresso nel

mondo superiore dell'anima) sull'uomo. Perciò nelle sacre pagine vengono i fedeli chiamati *gente santa, regale sacerdozio, che offrono a Dio ostie spirituali;* e parimente loro vien dato il nome di *re*, di *real progenie*, ecc. L'uomo infatti è re e suddito, sacerdote e vittima ad un tempo.

Gesù Cristo, che fu l'immagin viva dell'uomo ritornato allo stato dell'innocenza, presentò al vivo in tutta la vita sua il sacrifizio del mondo inferiore dell'anima al superiore, e per conseguenza il regno di questo sopra di quello. Le due nature di cui constava, la divinità e l'umanità, rappresentavano i due mondi dell'anima: l'umanità mosse continuamente guerra alla divinità, ma la divinità tenne sempre lo scettro; finalmente la umanità morì su d'una croce, il sacrifizio della carne allo spirito fu consunto, e l'atto del supremo dominio dello spirito sopra la carne si mostrò in tutta la sua perfezione.

Siccome (secondo che osservammo) nella natura corrotta pare a prima fronte congruo all'uomo il dare lo scettro all'intuito e all'appetito, ma fatto ciò poi la voce della natura pura e del suo ordin violato si fa coll'inquietudine e coi rimorsi sentire; nella stessa guisa, dico, sottosopra però, quando si vuol ristabilir l'ordine della natura è forte difficile da principio, ma fattolo poi l'uomo se ne trova contento; giacchè in sostanza la natura pura non è estinta, e siccome lesa non potea alla fine che rammaricarsene, così ristabilita nell'ordin suo alla fin fine non può che sentirsene lieta e contenta. E questa è una verità osservata da tutti i filosofi, che il vizio è dolce da principio, ma quindi si fa amaro, e la virtù al contrario, che pare da principio amara, diviene quindi dolce. La dolcezza del vizio e l'amarezza della virtù sono transitorie e apparenti; l'amarezza al contrario dell'uno e la dolcezza dell'altra sono costanti e reali (1).

Ecco come al sacrifizio e al violento dominio dell'uomo succede la pace, la felicità, la requie: ecco come quantunque sia

(1) Io qui prendo i vocaboli di *virtù* e *vizio* non solo per significare l'ordine o il disordine della volontà, ma eziandio quello dell'intelletto. Giacchè in sostanza il dominio della ragion sull'intuito è una *virtù*, perchè richiede forza, *vim*, per venir posto in opera; e il dominio dell'intuito sulla ragione è un *vizio*, perchè si dee sfuggire, *vitare*, evitare, come quello che a prima vista è pieno di lusinghe, di facilità, d'attrattive.

vero che i soli *violenti rapiunt* il regno de' cieli, non lo è meno perciò un'altra parola del Redentore, che *iugum meum suave est*, *et onus meum leve*, facendo anche astrazione dall'amore che rende dolci le cose per se medesime gravi.

Siccome perciò pure è grave a un popolo alcune volte l'ubbidire al sovrano, ma fatto poi che l'ha se ne trova contento, così l'uomo si trova contento di assoggettare il mondo inferiore dell'anima al superiore, quantunque grave da principio gli paia.

Questa grande differenza che passa tra la virtù e 'l vizio è indicata dagli stessi vocaboli di queste due nozioni. *Virtù* (come già in una lettera l'osservava Rousseau) viene da *vis, forza*, e significa che per operarla conviene operar violenza, fare un sacrificio: *vizio* al contrario viene da *vitare*, e significa che il vizio come pieno di lusinghe si vuole sfuggire per non essere dalle sue seducenti attrattive adescato.

E questa enorme differenza dal vizio alla virtù basterebbe per istabilire la verità del senso morale e per far tenere come certo che la virtù è conforme alla natura ed all'ordine, ed il vizio è contrario all'ordine ed alla natura.

Nonostante però che il vizio messo in opera divenga amaro e la virtù dolce, la cosa non va nella stessa guisa come sarebbe successo nello stato dell'innocenza.

L'intuito e l'appetito si risentono continuamente; e benchè soddisfatti e dato ad essi il dominio non siano nè meno contenti, non pertanto, negato ad essi questo dominio, il divengono. La prima cosa proviene da quello che già osservammo, cioè che l'intuito e l'appetito si perfezionano sottomessi alla ragione e alla coscienza, invecechè se se ne ribellano distruggonsi. Parrebbe dunque che, sottomessi alla ragione e alla coscienza, dovessero perfezionandosi divenire contenti; ma così non avviene; e la cagione di questo si è il fatale impulso dato dal peccato originale a quelle due facoltà, che non possono mai essere bene contente in qualunque luogo vengano poste. Ecco la differenza che passa tra lo stato dell'innocenza primitiva e non ancora perduta e quello dell'innocenza ricuperata. In quello stabilito l'ordine naturale tutto era contento; in questo l'intuito e l'appetito nol sono ben mai. Dunque, dirà alcuno, poco rileva che comandi in noi il mondo superiore o l'inferiore della nostr'anima, se l'uno o l'altro dee star malcontento.

Rispondo: 1° che la superiorità della ragione e della coscienza vuole che queste due facoltà si contentino a preferenza del mondo inferiore; 2° che la differenza tra i due stati è grande: che se comanda il mondo superiore, è vero che l'inferiore non è contento, ma almeno il superiore lo è, ed è nel suo stato di perfezione; laddove se comanda l'inferiore, non solo il superiore, ma lo stesso inferiore, che privo è così di ogni appoggio, ne porta danno: perciò il *materialismo* dee necessariamente cadere nel *pirronismo*, e l'*immoralismo* nel *libertinismo*, e io l'ho già osservato; 3° che posto il dominio del mondo superiore è vero che il mondo inferiore se ne risente, ma è vero che nello stesso tempo si perfeziona, invecechè di per se stesso rovina.

Questa contraddizione riman dunque sempre anche nello stato dell'innocenza ricuperata. Perciò la felicità, la pace della virtù non può in questo mondo esser perfetta; e in questo senso si può dire che un qualche sacrifizio, una qualche violenza sempre dura.

La perfetta felicità, la *beatitudine* attende nell'altro mondo coloro che avranno quaggiù dato opera al sacrifizio. I meriti dell'uomo sono i suoi sacrifizi, i quali meriti attingono tutto il loro valore dal sacrifizio per eccellenza operato dall'Uomo-Dio sulla croce.

Coloro che fanno quaggiù questo sacrifizio meritano che venga poi alla fine ottenuto da essi perfettamente lo scopo de' loro sforzi, cioè la vittoria perfetta del mondo superiore dell'anima sull'inferiore, il ristabilimento perfetto nello stato dell'innocenza originale; la perfetta pace tra la carne e lo spirito, l'appetito e la coscienza.

Coloro al contrario che quaggiù non fanno questo sacrifizio, ma danno al mondo inferiore sul superiore il dominio, sconvolgon l'ordine e meritano che alla fin fine il mondo inferiore la vinca sul superiore interamente.

Ecco come il paradiso e l'inferno non sono che l'effetto della vita dell'uomo quaggiù e il continuamento, per così dire, dei suoi sforzi. Perciò il buono si premia e il malvagio da se memedesimo si punisce.

L'uomo in questo mondo è in uno stato di medietà. Il mondo inferiore non può mai assolutamente vincerla sul mondo superiore: perciò avviene che l'intuito e l'appetito, l'uno colla sua

materia e l'altro colla sua felicità conservano sempre qualche cosa dell'essere. Che se il loro dominio fosse intero, la lor felicità diverrebbe miseria e la lor materia niente; imperciocchè quel po' d'essere, che l'intelletto e la volontà dei malvagi conservano ancora, dipende tutto dalla ragione e dalla coscienza. Rovesciato affatto ogni impero di questo, la felicità divien miseria, e la materia niente. Ecco lo stato de' reprobi nell'altro mondo.

DELLE ERESIE.

Tutte le resie più o meno si oppongono non solo alla fede, ma alla ragione stessa. Cosa mirabile invero! Disposizione della provvidenza di Dio che vuole che gli empi siano sempre in contraddizione con se stessi e che si possan combattere colle stesse lor armi! L'eresiarca in sostanza non è che un incredulo, il quale ripete dalla sua ragione ogni punto della sua fede (1), e che pronunzia degli assurdi relativamente a quella ragione medesima in cui ripone la sua chiesa, il supremo suo tribunale.

Ma sopratutto il manicheismo è l'error non solo della religione, ma eziandio della filosofia; l'eresia non solo della fede, ma eziandio della ragione. Eppure nessuna eresia che seducesse più di questa, e il più bell'ingegno della chiesa, sant'Agostino medesimo, venne tratto e tenuto per assai tempo nelle sue reti. Tanto l'errore il più ovvio è il più contrario alla sana ragione!

(1) Non è da stupirsi se tutti gli eretici non vogliono riconoscere la verità di quello che Cristo disse a san Pietro: *Non deficiet fides tua*, anzi nemmeno l'infallibilità della Chiesa in generale, imperciocchè non riconoscono altra autorità che quella della ragione. E può dirsi che questo è il carattere, il marchio dell'errore, d'ogni qualunque eresia. Bell'onore per la ragione dell'uomo!

LA SOLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E DELLA SOCIETÀ È STABILE, IMMUTABILE, PERENNE.

Finora noi abbiamo avute le filosofie della *ragione*, della *fantasia*, della *materia*, e or si coltiva grandemente quella cui si dà il nome di filosofia dell'*esperienza*, che il Degerando appella con caldi voti. Ma quando sarà mai che l'uomo s'appigli alla *filosofia della religione e della società?* Eppure soltanto questa è stabile, immutabile, perenne, perchè la sola che abbia basi di tal natura. Il Bonald sviluppò ottimamente molti punti di questa dottrina tanto utile per l'uomo e per la società; e piacesse a Dio che avesse molti seguaci!

LA RAGIONE E LA COSCIENZA SONO UNA IMMAGINE DI DIO.

La ragione universale degli spiriti, la ragione eterna, il fondamento della morale, giusta il Malebranchio, è manifestata all'uomo per mezzo del mondo superiore dell'anima sua. Questa ragione non è che Dio stesso manifestato all'uomo e impresso nel suo cuore e nel suo spirito.

Ecco come tutto ciò coincide con quello che dicemmo intorno all'essere la ragione e la coscienza una immagine di Dio.

Ecco come l'idea di Dio è la stessa in tutti gli uomini; ecco come compone il fondo, per così dire, della più nobil parte del mondo intellettuale; ecco come è ingenita, innata.

Tuttavia questa idea sì nobile, sì vasta, sì sublime, questa forma immutabile della nostra ragione e coscienza, sarebbe a noi ignota se non avessimo un linguaggio con cui poterne avere e darne contezza, con cui esprimerla a noi ed agli altri. Ecco come noi dobbiamo tale idea e tal sentimento, o per meglio dire la nostra ragione e la nostra coscienza alla società, quantunque la riserbiamo in noi stessi.

Dio è che diè il linguaggio al primo uomo, e la società a noi lo trasmette. Così Gesù Cristo rivelò agli apostoli i suoi misteri, e dalla Chiesa ne vengono insegnati. Siccome nello stato di grazia havvi una chiesa, così pure nello stato di natura (1), e questa è la società.

Noi siamo dunque debitori alla società della parola di Dio;

(1) Lo stato di natura nel vero linguaggio filosofico è lo stato della civil società. (Veggasi il Bonald.)

epperciò dell'idea e del sentimento di Dio. L'idea di Dio è la nostra ragione. Il sentimento di Dio è la coscienza nostra; la ragione e la coscienza formano la parte principale, la parte più nobile della nostr'anima: dunque dobbiamo alla società la nostra ragione, la nostra coscienza, la principale, la più eccellente parte del mondo spirituale che in noi portiamo.

MEZZO PER CONOSCERE LA VERITÀ DI UNA PROPOSIZIONE.

Quando si vuol conoscere la verità di una proposizione, di un principio, tra gli altri mezzi valevoli a un tal uopo non inutile è questo. Si prenda un'altra proposizione già cognita e del medesimo genere d'idee, sicchè tra di essa e quella di cui indagasi la verità passi qualche relazione, e poi si traggano da essa tutte le conseguenze rigorose che se ne posson dedurre: se queste tutte consuonano ottimamente col principio posto in quistione e colle rette sue conseguenze, allora queste e quello debbonsi tenere per veri; imperciocchè è impossibile che il vero sia il risultato del falso; ma se una sola v'ha delle conseguenze della prima proposizione (certa già per altra parte) che posta al confronto della seconda e delle sue deduzioni vacilli, havvi probabilità e talvolta ancora certezza che questa seconda proposizione colle sue conseguenze sia al tutto o almeno in parte falsa.

L'ERRORE DELL'UOMO È SEMPRE MESCOLATO ALLA VERITÀ.

L'uomo non può nell'agire opporsi alla sua natura. Quindi è che, quantunque corrotto, per avervi in esso lui buona quantità d'essere, è impossibile che giudichi affatto il falso o operi affatto male, essendochè il male e il falso assoluti sono una pura negazione, son niente. L'errore dell'uomo è sempre mescolato colla verità; e chi sapesse ben fare la cerna, da quello potrebbe questa bene spesso venire dedotta. E chi non sa che a' suoi errori debitore ben spesso è l'uomo di vantaggiose scoperte e di utili verità? La filosofia può vantarsi di aver partoriti e accolti nel suo grembo i più mostruosi e stravaganti sistemi: principiando da Pitagora sino a Kant la metafisica non

vide che una non interrotta succession di sistemi gli uni contrari agli altri; eppure se molte verità il saggio in cotali scienze possiede, saper forse grado ne dee a queste variazioni perpetue. La critica di Kant nelle sue rigorose conseguenze è un idealismo-scettico il più rigoroso e il più nocivo, perchè quello che più di tutti veste le forme di un compiuto sistema; nulla di meno l'imparziale filosofo si confessa debitore al kantismo della scoperta o almeno dello sviluppo di alcune verità di non picciol rilievo.

Ond'è che io pongo per proposizione generale, che non havvi errore di sorta alcuna il quale non racchiuda in sè qualche verità; imperciocchè l'errore non può sostenersi che mediante la verità, e un errore assoluto, perfetto, non sarebbe che niente, e il niente non può mai essere abbracciato dall'uomo. Senza che, concedendo per un momento questo assurdo, che un errore assoluto potesse sussistere, egli è sempre vero che non verrebbe mai abbracciato dagli uomini. Se noi dunque veggiamo l'errore aver grandi proseliti, è segno che con l'errore sono mescolate molte verità, dalle quali l'uomo (che quantunque corrotto anela sempre alla verità) adescato abbraccia l'errore che con esse artifiziosamente è ravvolto.

Per parlare più brevemente l'errore è una verità manca, non intera, concepita dall'intelletto, siccome il peccato è un'azion morale difettosa operata dalla volontà. Dunque ogni errore è qualche verità nascosta, siccome in ogni peccato qualche bene. Perciò Dio che è sapientissimo sa trarre, come dice la scrittura, dall'errore la verità e dal male il bene, lo che sarebbe impossibile se il male e l'errore non contenessero in sè qualche bene, alcuna verità. La società, il legislatore, l'uomo saggio debbono imitare in questo l'Ente sovrano. Che se il danno che apporta l'errore pare talvolta scevro di ogni qualunque verità, ciò è perchè le verità che ha con seco sono già note, triviali, e non si tien più conto di chi le scopre. Ma se il fabbricatore d'un erroneo sistema è un uomo dotato d'ingegno e di talento, allora, siccome l'error che inventa, le verità che ci sono racchiuse sono native e nuove, e grandemente utili perciò. Così, per esempio, Kant, ingegno certamente vasto ed acuto, inventò un error tutto nuovo, o che almeno par tale, e con esso diede alla luce alcune verità tutte pur nuove, o che almeno tali ci appaiono.

DE' VARII GENERI DE' LIBRI DI UNA NAZIONE GIUNTA ALLA SUA MAGGIOR COLTURA.

Il grande amore che hanno gli uomini e le nazioni per il lor nativo linguaggio dimostra quanto lo abbiano in estimazione, e come questa stima è voce della natura.

Un popolo ama il suo governo, i suoi usi, i suoi costumi, le sue instituzioni; e siccome la stabilità di tutto questo è inseparabile da quella dell'idioma natìo, e le variazioni di una nazione e di una credenza, giusta il Bonald, si possono conoscere dalle variazioni del suo linguaggio, perciò grandemente si adopera per mantener questo nella sua perfezione e purezza. La fama in cui si levarono i puri scrittori di lingua, la cura che i più sublimi ingegni ebbero di scrivere puramente, gl'instituti, le accademie, i dizionari, e consimili trovati per conservar l'oro di un idioma scevro dall'oricalco, abbastanza dimostra questo amore dell'uomo per l'espressione de' suoi pensieri.

E l'essere appunto la lingua l'espression de' pensieri può anche essere una delle cause della stima e dell'amore in cui è tenuta.

Gli spiriti superficiali reputano vana e ridicola cura quella delle parole, perdita di tempo l'occuparsi in tale studio; ma costoro non badano che le parole sono inseparabili dalle idee, e che qualunque ragionamento dell'uomo in se stesso è un soliloquio. Che se la cosa è in tal guisa, quanto più si possederà una lingua, tanto più facile sarà l'espression de' pensieri: anzi, siccome la lingua è indispensabile per pensare, egli è certo che l'esser profondo in una lingua facilita il ragionamento, la scoperta d'incognite relazioni e il conseguimento di nuove verità. Perciò il pensatore pensa nella lingua che ha più famigliare; e il più sommo ingegno non potrebbe esser filosofo se non avesse dimestichezza con qualche idioma. Il posseder ben dunque una lingua non solo è indispensabile per ben esprimere tutti i pensieri, e esprimerli fedelmente senza tradirli, ma eziandio per pensare l'uomo in se stesso. Ecco dunque come per tal rispetto è utilissimo lo studio d'una lingua.

Ma non solo lo studio di una lingua è necessario a farsi col fine di possederne l'esercizio, ma con quello eziandio di possederne l'oro e la purezza. Non solo è questo necessario per

ben esprimere i pensieri, farli penetrare nell'altrui anima, commuovere, persuadere, essere eloquente, ma eziandio per pensar l'uomo in se medesimo. Havvi infatti un'eloquenza interiore colla quale l'uomo persuade se stesso, siccome una eloquenza esteriore colla quale persuade gli altri. Un uomo sente vivamente una verità: ecco l'eloquenza interiore. Ora, siccome i sentimenti e le idee sono da noi conosciuti per mezzo del linguaggio, chi non vede che siccome un puro e nobile favellare contribuisce ottimamente all'eloquio esterno, giova pure all'interna eloquenza, al discorso dell'anima? Colui che è privo di eloquenza per persuader gli altri dee di necessità sentir pure freddamente il vero in se stesso. Ecco come non solo l'esercizio di una lingua, ma eziandio la sua purità è grandemente utile all'uomo.

Questa grande verità che sfugge talvolta all'uom privato, che la taccia d'una vana sottigliezza, non isfugge così all'uom pubblico, cioè alla società, la quale ebbe sempre le lingue e la loro purezza in grande onore, come espression dell'umano pensiero, della facoltà che avvicina l'uomo a Dio. Perciò le nazioni andarono sempre a gara di avere una bella e colta lingua.

Dio stesso rivelò all'uomo le più auguste verità per mezzo del linguaggio e della scrittura. E qui mi si affaccia l'error di alcuni i quali reputano che tutte le bellezze della bibbia consistan ne' sentimenti e nelle idee, e per nulla nella parola. Certamente quel divin libro è sempre divino in qualunque lingua venga tradotto, ed è unico di esso codesto pregio; i pensieri, i sentimenti, le idee ne sono sì profonde e sì belle per se medesime, che, in qualsiasi idioma siano esposte, sorprendono, rapiscono, fanno profonda impressione. La Provvidenza divina ordinò la cosa in tal guisa, perchè dovendo quel libro esser di norma alla fede degli uomini, e venire in tutte le lingue tradotto, conveniva che la principal forza de' pensieri fosse indipendente dalle espressioni: quindi è che Dio si valse a tal uopo dell'idioma ebraico, il quale per la sua inimitabil concisione era più atto a esprimere nudi i sentimenti e le idee, e perciò più indipendenti dal prestigio del linguaggio; e per la stessa ragione Dio si valse pure dello stile orientale, che sopra ogni altra maniera di dire moderna o antica veste le idee con immagini forti e profonde, atte a far impressione in qualunque idioma vengan voltate. Spettava solo all'Ente supremo

l'inventar sentimenti, idee di tal fatta, che con se stessi portassero sempre il lor precipuo valore; e quantunque l'espressione niente ci aggiungesse l'argomento per rispetto agli uomini nulla varrebbe. Ma quantunque sia vero che la forza del contenuto delle sacre pagine si conservi nel suo essenziale in qualunque fedele versione, vero perciò non è meno che quei divini concetti letti nell'idioma originale acquistano ancora da questo una gran forza che non può passare in qualunque traduzione; e chi sa bene d'ebraico perviene a non si saper più staccare da quel testo primitivo. Che se una tal verità è da quasi niuno sentita, è perchè la lingua ebraica è tanto da noi lontana, e dall'indole di tutte le altre più moderne, che pochi o nessuno v'ha il quale se ne possa impossessare a segno di poterla veramente gustare.

Posto è dunque in sodo che la purezza della lingua avuta dal comune degli uomini in pregio è per se medesima sommamente utile e apprezzabile.

Ma gli uomini, i quali per effetto della corruzione tendono più al piacevol che all'utile, sogliono porre la loro cura nel conservare intatta più la lingua della letteratura, della poesia, ecc., che quella delle arti più utili e delle scienze. Perciò nel mentre che la lingua de' carmi e dei diletti è aurea e pura, e tal si coltiva e mantiensi, quella trascurasi più essenziale, che è l'organo della filosofia, della religione, delle morali e politiche discipline.

Ma io distinguerei due sorta di lingua che dee avere in un medesimo linguaggio una nazione coltivatrice delle lettere e delle scienze. Tre sono infatti i generi de' libri che aver sogliono codeste nazioni: gli uni cioè di amena letteratura, consistente cioè nell'espression naturale delle immagini o de' sentimenti, come i poemi e le produzioni di un'eloquenza forte, ma volgare e selvaggia, come presso gli antichi Greci e Romani; gli altri trattanti le scienze in un metodo regolare classico, conciso, atto soltanto a convincere non a persuadere; gli ultimi finalmente quelli che trattan pure di scienze o di materie scientifiche in un modo però non iscolastico, men regolare, eloquente e idoneo a indurre la persuasione.

Il primo e l'ultimo genere di composizioni furono i più noti agli antichi, come quelli che sono più proprii delle nazioni nei loro principii; conviene però eccettuare le opere di alcuni fi-

losofi e dei matematici, e specialmente di Aristotile, Euclide, ecc., le quali appartengono al secondo genere, il quale nelle nazioni moderne è molto comune, perchè la coltura scientifica è giunta a più alto segno.

La progressione naturale della coltura delle nazioni fa che i libri di amena letteratura precedano a tutti gli altri, e tra di quelli prima vengano i carmi della prosa, prima la poesia che l'eloquenza. Estendendosi quindi le cognizioni degli uomini, si mette il piede nel regno delle scienze; ma si trattano in modo non ordinato, e più oratorio che scientifico; ed ecco il secondo genere di libri, di cui un'esatta idea possono dar le opere di Platone. Finalmente, perfezionatesi le scienze, si formano un linguaggio lor proprio e non accattano più quello della poesia e dell'eloquenza; e così nasce il terzo genere di libri. Le opere di Aristotile, discepolo di Platone, mostrano il passo del secondo modo di comporre al terzo.

Ecco il cammino della natura. Ma quando una nazione è passata per tutti questi modi di comporre, deve arrestarsi e non ire più oltre; la sua coltura è a buon termine, e spinta più in là sarebbe pericolo che degenerasse in barbarie, perchè gli estremi si toccano. Allora deve unire tutti e tre i modi di composizione e non rigettarne alcuno; ma valersi or dell'uno or dell'altro secondo i suoi diversi bisogni, di questo per convincer lo spirito, di quello per commuovere il cuore, del terzo per commuovere ad un tempo e convincere, cioè per persuadere. Una nazione deve aver a cuore di coltivare tutte le facoltà dell'anima ad un tempo e non lasciarne annighittir veruna, e perciò esercitare lo stile di comporre relativo a ciascheduno. Se si fa diversamente, ne nascon molti disordini, i quali si fanno perfino sentire riguardo al modo di pensare. La storia ne fa ampia prova.

I secoli di Augusto, di Leone X e di Luigi XIV coltivarono la letteratura, l'eloquenza e le scienze in modo letterario; ma le scienze in modo scientifico furono da essi trascurate. Il cuore ebbe così troppo pascolo, e lo spirito poco; l'equilibrio non fu uguale da una parte e dall'altra; epperciò la mollezza, l'effeminatezza, il libertinaggio, la corruzion dei costumi, il letargo dei popoli, il despotismo dei principi ne venner prodotti. Nel secolo scorso e nel presente si fa tutto il contrario; l'aurea letteratura a foggia degli antichi, la bella

eloquenza, la naturale poesia è obbliata; le scienze pressochè sole (e massimamente le fisiche e le matematiche) si coltivano, e in modo secco, digiuno, rigorosamente scientifico, simmetrico, regolato; dal che deriva che lo spirito è reso alido, il cuore languido e quasi estinto; laonde il *materialismo* si dilata dovunque, il gelido *scetticismo* e l'*indifferentismo* con esso, i costumi, gli animi divengono inquieti, freddamente feroci e amanti di sconvolgimenti e di rovina. Quando venissero ad unirsi insieme questi due estremi, ne risulterebbe la verace ottima coltura d'una nazione e la vera discrezion de' costumi.

Le lodi dell'Ente supremo, l'entusiasmo che inspira la vera virtù, l'esecrazione del vizio, i trionfi della società, ecc., vonno in una nazione la poesia; i sommi interessi dello Stato e della religione vonno l'eloquenza. Ecco la pura letteratura. Da un'altra parte le scienze perfezionate e complete formano un sistema simmetrico, la di cui bellezza consiste nell'esser nudo e scevro di ogni ornamento, e che tale vuol essere perchè si segua tutta la possibile esattezza, e l'insegnamento scolastico di esse scienze sia più agevole e breve. Ecco le pure scienze. Finalmente, poste così in sodo le scienze, e dispostele in tal chiara ed esatta guisa per chi voglia apprenderle a fondo, convien che se ne estraggano quelle verità che sono più ovvie, più utili al comune degli uomini, a tutta la società, e che si espongano in guisa che senza grande tensione di spirito tutti possano facilmente comprenderle, che l'intelletto ne venga persuaso, il cuore innamorato, e la volontà mossa a giovarsene nella pratica. Ecco le scienze unite colla letteratura.

Dunque la *letteratura pura* è il primo genere de' libri d'una nazione giunta alla sua maggior coltura.

Le *scienze pure* sono il secondo genere, e la *letteratura* e le *scienze* sono il terzo (1).

Secondo i tre generi di libri che le nazioni nella lor ultima

(1) Il genere di libri della *letteratura pura* è il regno della *poesia*, cioè del linguaggio metrico, il di cui fondo son le immagini e i sentimenti.

Il genere di libri *della letteratura e delle scienze* è il regno della *eloquenza*, cioè del linguaggio prosaico elevato, il di cui fondo sono le idee vestite da immagini e mescolate con sentimenti.

Il genere di libri delle *scienze pure* è il regno della *filosofia*, cioè del linguaggio prosaico e tenue, il di cui fondo sono le idee vestite

coltura devono possedere, tre forme pure deve aver la lingua a quei tre generi corrispondenti. Ci dev'essere una lingua poetica ed immaginosa, una lingua eloquente ed atta ad esprimer le idee, una lingua concisa, metodica, precisa, scientifica, *tecnica*, architettata.

Questa divisione de' libri può valere a sciorre alcune quistioni intorno alle lingue, all'invenzione di vocaboli nuovi, alla forma che si dee in esse osservare, ai loro progredimenti, ecc. Imperciocchè pe' libri destinati ad inspirar la morale e civile virtù coll'incanto di un metro o di una prosa poetica ed infiammata ci vuol tutto il fior dell'idioma, tutta la nativa purezza, l'oro del medesimo, acciocchè le espressioni medesime de' concetti dall'estro ispirati sentano un non so che di divino e sappiano di quel candore, di quel vezzo di fraseggiamento, di stile, che si può chiamare l'età aurea, lo stato d'innocenza d'una favella. Per le opere poi le quali trattano più profondamente utili e necessarie materie in un modo dolce, eloquente e persuasivo, si vuole bensì purezza somma di lingua, diligente osservanza delle naturali sue forme e delle legittime sue voci ed espressioni; nulladimeno, dovendosi esporre più che immagini idee, e trattar argomenti più scientifici che letterari, vuolsi, a costo ancora talvolta della maggior eleganza, osservar la gravità e la precisione, e sacrificar talvolta un puro e gentile concetto, ma poetico troppo al carattere più severo di quel che si tratta. In generale però si può dire che riguardo al primo e al secondo genere di libri niente osta all'esatta osservanza della purità dell'eleganza di una lingua, e non può avervi quasi mai bisogno d'inventar vocaboli nuovi.

Rimane il genere di composizioni rigorosamente scientifiche, classiche in materia di scienza. Riguardo a queste il preten-

colla loro più semplice ed esatta espressione. Per filosofia intendo ogni scienza od arte scientificamente trattata.

La *poesia* spetta al cuore ed alla fantasia pura.

L'*eloquenza* spetta allo spirito unitamente al cuore ed alla fantasia.

La *filosofia* spetta allo spirito puro.

La poesia e l'eloquenza son di ragione della *sapienza*, cioè della *scienza pratica*.

La filosofia è di ragione della *scienza*, cioè della *scienza pura*.

Però propriamente la *poesia* spetta all'*immaginazione*;

L'*eloquenza* al *cuore*;

La *scienza* all'*intelletto*, cioè allo *spirito*.

dere che s'osservi l'assoluta purezza di lingua e non s'inventino vocaboli nuovi è un mostrarsi affatto nuovo in sì fatte cose. Il furore in verità di comporre novelle voci va rattemprato e sottomesso alla sana ragione; solo se ne dee il filosofo valere quando senza qualche scapito reale della scienza o della sua sposizione non se ne potrebbe astenere, e ogni altro mezzo (come, per esempio, di cercar nei nativi tesori della lingua qualche già antiquato vocabolo da rinnovellare o alcuno già usato adoperare in qualche significazione non troppo lontana dalla sua propria) ha già invano tentato; e questa invenzione la dee fare più tosto componendo insieme già legittime voci o facendo altro consimile accozzamento o derivazione al genio della lingua conforme, che non escogitar vocaboli affatto nuovi; e quando niente di simile nella propria lingua non si trovasse, dee piuttosto da altre lingue far quell'accatto che non dal proprio cervello, e tra le varie da quelle che le sono più d'indole conformi, quali sono ordinariamente le lingue di cui quella in cui si scrive derivano, più tosto che quelle che ad essa sono straniere, contemporanee o figlie; e così, p. e., un italiano dee più tosto prender voci nuove dagli idiomi antichi latino o greco, che dai moderni di Francia, Alemagna, Inghilterra o simili. Ancora più guardingo si vuol essere all'inventar nuove espressioni, nuove frasi, come quelle che più di rado che le nuove voci son necessarie. In una parola si vuole il più che è possibile attenersi all'esatta purezza della lingua in cui si scrive; ma allorchè il vantaggio della materia di cui si tratta (1) vuole qualche *neologismo*, o anche invenzione di novelle frasi, allora non si dee aver più scrupolo veruno di prendere cotali licenze. Se il Cesari stesso concedeva ai chimici di adoperare i vocaboli di *carbonio*, *muriato*, *potassa*, perchè mai non sarà ugualmente lecito a un metafisico di valersi dei vocaboli di *appercezione*, *intuizione*, *nomeno*, *empirismo*, o altri simili? Come mai Kant avrebbe potuto inventar la sua critica senza inventar con essa un nuovo linguaggio? La proprietà d'una lingua e la sua purità sono sempre rispettabili, e finchè si può si debbono e nel discorso ed ancora più negli scritti gelosamente osservare; ma se questo non si può fare se non con pregiu-

(1) E questo vantaggio consiste non solo nella materia, ma eziandio nel modo, nell'esattezza, nella precisione, nella perspicuità dell'espressione.

dizio della materia che trattasi, è leggerezza, puerilità, per non dire di più, il farlo; e chi tradisce i pensieri per amor de' vocaboli, e quelli fa a questi servire, è indegno di parlare alla società e di trattare una scienza.

Nè da questo può ridondar danno veruno alla purità della lingua, la quale è per altra parte troppo ben conservata perchè da questa venga lesa. I libri di poesia e di eloquenza, i quali vanno per le mani di tutto il mondo, bastano a custodire intatto il tesoro nativo de' vocaboli e delle frasi; quelli di pura scienza sono in numero molto minore, e l'uso ne è limitato a quelle poche persone che fanno professione di esser dotte profondamente ed apprendono le scienze dai loro elementi (1). Giacchè le scienze stesse, passando dalle accademie dei dotti e dai loro gabinetti alle famiglie dei cittadini, divengono più popolari, vestono le forme dell'eloquenza, e con essa di una pura ed elegante favella.

Platone, Cicerone e Plutarco tra gli antichi; Rousseau, Bossuet, Fénelon, Fontenelle, Galilei, Algarotti, Iacobi tra i moderni, diedero esempli dei libri d'*eloquenza*, cioè *letterari-scientifici*.

Più rari sono gli esempi di libri di scienza pura, se omettiamo quelli delle scienze esatte. Tra gli antichi abbiamo le opere del solo Aristotile in tal genere. Gli scolastici e principalmente san Tommaso presentarono de' bei modelli in sì fatta materia, tuttochè non esenti da molte mende. Nei tempi più recenti abbiamo un Bonnet, un Gerdil, sopratutto un Volfio, ingegno sommamente metodico, i quali diedero degli ottimi saggi di un rigoroso metodo scientifico.

(1) Se non fosse che di giorno in giorno si perde sempre più anche tra i letterati e i dotti l'uso della lingua latina, e i libri scritti in essa non vengono letti quasi più da nessuno, io amerei che si componessero in essa le opere di scienza pura. Così facendo, ne ridonderebbe il vantaggio negativo di non corromper la propria favella, oltre quello positivo di rendere tali scritti atti all'uso di tutto il mondo degli scienziati. Leibnizio avea progettata una lingua universale.

DE' DELITTI E DELLE PENE.

La società ha guerra coi malfattori: i malfattori son nemici dello stato.

Perciò la facoltà di *punire* è chiamata dal Bonald la facoltà di combattere.

Quindi è che si può dire il corpo de' giudici e de' magistrati essere una *milizia giudiziale* destinata contro i nemici *interiori, intestini* di uno stato, siccome il corpo de' capitani e de' soldati è una *milizia belligera* destinata contro i nemici *esteriori* di una nazione. Il *sovrano*, il monarca è il capo supremo, il presidente, il generale dell'una e dell'altra milizia; sì della milizia *giudiziale*, come della *guerresca*.

Il delitto è una *ribellione* contro le *leggi*, un'*ingiuria* contro il *legislatore*, un *atto d'ostilità* contro il corpo tutto della nazione. I delitti replicati sono una specie di *guerra civile* di un cittadino contro la società; e ogni qualunque delitto sotto questo aspetto è di lesa maestà contro il sovrano, giacchè il sovrano rappresenta la nazione, e chi lede un sol membro della società delinque contro il corpo intiero della medesima.

SAN PAOLO E SANT'AGOSTINO.

Passa una grande analogia tra san Paolo e sant'Agostino. Ambo furono grandi peccatori, grandi penitenti, grandi santi, grandi apostoli delle verità del vangelo, grandi difensori del medesimo contro gli ebrei, gli ennici, gli eretici, ecc. La conversione d'entrambi fu miracolosa, quantunque più lo fosse quella di san Paolo, e oltracciò subitanea, mentre quella di sant'Agostino fu gradata: però anche quella di sant'Agostino fu anche in parte subitanea, mentre il suo total cangiamento fu operato pure in un istante.

San Paolo inoltre è tra gli apostoli siccome sant'Agostino tra i padri quello che tratta più della giustificazione e della grazia, siccome quello che nella propria conversione ne sperimentò, ne sentì più, oltre il conoscerla, la natura, la forza, gli effetti.

San Paolo è quegli che scrisse più di tutti gli apostoli, siccome sant'Agostino più di tutti i padri.

San Paolo e sant'Agostino sono tra gli apostoli e i padri quelli che più di tutti vengono dagli eretici tirati in ogni verso per venir posti da loro parte, e dagli increduli quelli che più di tutti vengono tacciati d'esageratori, accusati e calunniati. E questo modo diverso di agire dimostra pure una stessa cosa, cioè che san Paolo e sant'Agostino sono (per quello che appare esteriormente) i più grandi tra gli apostoli e i padri, e i maggiori difensori tra di essi del cristianesimo.

Dio nella conversione di san Paolo e di sant'Agostino si compiacque di operar due miracoli, e di quel genere di miracoli che non verranno mai meno nella chiesa; inoltre eleggendoli per convertire gli altri, opporsi agli eretici, ridurre i gentili, ed elevandoli in alto grado di santità, e rendendoli prodigi di dottrina, essi che già erano prodigi d'ingegno, aggrandì ancora il miracolo.

La mano benefica di lui opera di tali prodigi all'uopo; per convertire una nazione, far fronte ed estirpare un'eresia, riformare la chiesa, ecc. Non v'ha secolo negli annali ecclesiastici in cui qualche uomo grande a pro della religione non venga mosso da Dio. Così sant'Atanasio contro l'eresia ariana, e degli altri padri chi contro un eretico chi contro un altro: san Bernardo fu suscitato da Dio come un prodigio per riformare almeno colle sue esortazioni e co' suoi esempi la chiesa caduta nella corruzione. In appresso al medesimo uopo san Francesco e san Domenico furono chiamati a Dio; altri prodigi di santità furono spediti per le varie parti del mondo per convertire gli eretici e gl'infedeli.

Finalmente Arnaud, Nicole e sopratutto Bossuet furono il flagello della riforma.

È da notarsi come san Paolo, eletto per la conversion degli ebrei e de' gentili, violenti persecutori del cristianesimo nascente, era esso medesimo un ebreo, un violento persecutor del vangelo: martire egli stesso avea cooperato al martirio di un martire.

Così sant'Agostino, eletto da Dio per confutare i Manichei, fu prima manicheo egli stesso; rimosse da quest'empia setta i suoi partigiani, mentre aveva già sedotti e fatti entrare molti cattolici nella medesima.

Dio operò la conversione di san Paolo probabilmente in parte almeno per le preghiere di santo Stefano, alla di cui morte

Paolo cooperava. Sant'Agostino dovette la grazia della sua conversione alle preghiere di santa Monaca, da esso prima vilipesa e travagliata.

Finalmente si dee notare come sant'Agostino scrisse la sua vita; ma sino all'epoca soltanto in cui si convertì.

In tutte queste analogie, questi tratti sorprendenti, chi non vede la mano di Dio e prodigi operati da questa in favore del cristianesimo?

ARNAUD E PASCAL.

Arnaud e Pascal furono entrambi giansenisti e nemici terribili, l'uno dell'eresia, l'altro dell'incredulità.

Furono entrambi ingegni sublimi, profondi, vasti ed eloquenti oltremodo.

Trattarono entrambi, oltre lo studio della religione, quello della filosofia delle scienze fisiche ed esatte, ed in esse furono eccellenti.

L'uno e l'altro furono accetti alla religione cattolica, ed avversi all'eresia e all'incredulità nel difender quella contro la riforma e l'empietà.

L'uno e l'altro arrecaron non lieve danno alla religione cattolica, e furono alquanto favorevoli all'eresia nell'empiere le scuole e la chiesa di dissidi intorno alle dottrine della grazia, dilacerare ingiustamente i loro avversari e negar la dovuta ubbedienza al capo visibile della chiesa.

LA CHIESA NON ABBISOGNA DI RIFORMA E TRIONFA NELLE AVVERSITÀ.

I nemici della chiesa l'accusarono sempre, e l'accusano di aver d'uopo di riforma: ma la chiesa negollo forse? Non adoperò per darle effetto tutti i mezzi possibili che le competevano? Contro ogni calunnia bastano a provar tal cosa i monumenti pubblici che son nelle mani di tutti, i Concili occidentali, i quali quasi tutti trattano una tale materia. E al tempo stesso in cui la pretesa riforma di Lutero e di Calvino alzò lo stendardo dell'eresia non si trattò una riforma della chiesa con

tutta la cura possibile, e nol dimostra lo stesso titolo di più della metà delle Sessioni del gran Concilio di Trento, aventi in fronte *De reformatione?*

La chiesa trionfa, e qual divina lampeggia più nelle avversità che nella seconda fortuna. Il carattere d'immutabilità e di perpetuità che porta in fronte in quelle principalmente riluce. Perciò la Provvidenza di Dio permette che le guerre sue sieno lunghe e le tregue corte.

Appena che la chiesa vide cessata la guerra mossale contro dal gentilesimo, ed ebbe un imperatore cristiano, non potè quasi goder un istante di riposo, che la guerra non meno terribile dell'eresia ebbe principio. Ai Neroni, ai Diocleziani, ai Decii, ai Massenzi, ai Galerii successero gli Arii, i Macedonii, i Maneti, i Pelagi, i Nestorii, gli Euticheti: il trono sgombro dagl'idoli venne spesso occupato dallo scisma e dall'errore.

Pare che la divinità questo facesse sì per punire i cristiani i quali abusavansi della pace e lasciavano perire l'età d'oro del cristianesimo, come per porre a confronto la stabilità della chiesa colla mutabilità degli umani governi. Infatti molti secoli dopo un secondo Ario, peggiore molto del primo, venne ad arrecar alla chiesa una persecuzione ancor più grande e durevole, e coll'usurpato nome di riforma insegnarle che di quest'aveva essa d'uopo, e che per essa trascurarla Dio le inviava quel castigo; insegnando però nello stesso tempo al genere umano che quantunque la chiesa come aggregato d'uomini sia mutabile e corrotta, come tempio della divinità, oggetto delle promesse di Cristo e delle compiacenze del suo divin Padre, è incorruttibile, immutabile, eterna come Dio stesso.

La persecuzione dell'eresia, quantunque men apparentemente forte e rumorosa di quella del gentilesimo, è più in sostanza perniciosa alla chiesa; e se questa fosse stata opera umana, e avesse potuto resistere ai Neroni e ai Diocleziani, avrebbe di necessità dovuto cedere agli Arii e ai Calvini.

Quantunque i martiri dimostrino la divinità del cristianesimo, nulladimeno una tal persecuzione era anche umana considerata atta per alcuni rispetti a raffermar la religione contro cui si moveva, e convertirle i suoi persecutori. Ma l'eresia è di tutt'altra tempra. La persecuzion de' gentili era una guerra esteriore contro esterni nemici; la persecuzion dell'eresia era una guerra civile mossa da intestini nemici: il gentilesimo era una po-

tenza nimica che combatteva alla scoperta; gli eresiarchi e le loro sette avversari occulti, mascherati, trasfigurati, che seducevano e ferivano molte volte senza che niente si paresse. La guerra dei gentili era come quella d'un Diocleziano; quella degli eretici come la persecuzione di Giuliano apostata. Che una folla innumerabile di martiri d'ogni età, sesso, condizione, resistesse a' tormenti e subisse vittoriosamente la morte per cagion della fede era certamente mirabile; ma in sostanza la religione ne riportava fregio e la conversione de' gentili dopo tali cose non era affatto innaturale; ma che dopo l'orribile confusione in cui Ario aveva gittata la Chiesa, dopo che la peste dell'arianismo era disseminata per tutto, e non si sapeva più dove respirar un'aura pura, dopo che il gran vescovo di Cordova, il sommo pontefice Liberio, i Concili di Rimini, di Seleucia, di Efeso eran caduti turpemente nell'eresia, e non si sapea quasi più dove fosse la chiesa, dopo tutto questo, dico, nel veder la chiesa a sussistere, e sant'Atanasio, come unico scoglio in mezzo al furor de' venti e de' flutti, far argine ad ogni impeto nemico, chi non ammira ancor di più la divinità della chiesa di Gesù Cristo?

L'impero romano sussistette finchè ebbe da combattere al di fuori; ma tostochè, signor del mondo, fu costretto a trovar pascolo nelle guerre civili per non poter stare in pace, trovò con esse la sua rovina. Ecco la sorte di quel colosso; ma quel colosso avea i piedi di terra ed era opera umana.

La religione può ad alcuni occhi ne' primi suoi secoli non parer divina, finchè durando il gentilesimo degl'imperatori mossero guerra esteriore al cristianesimo, e volendola distruggere, la propagarono.

Ma ben tosto il gentilesimo è estinto, succede la pace universale de' cristiani; molti di questi, dimentichi però di se stessi, si danno in preda alla corruzione: i torbidi intestini cominciano, s'alza Ario e mette in conquasso tutta la chiesa. Finquì può parer questa opera umana; ma se tal è segua il destino di tutte le altre umane instituzioni. Ma invece io veggo la chiesa in mezzo alle più fiere tempeste, madre nelle viscere sue dilacerata da' suoi figli medesimi, rimanersi sempre la stessa, immutabile, una; giunge un punto in cui, al dir di san Gerolamo, *l'orbe cattolico compreso è da meraviglia nel vedersi precipitato nell'eresia:* dov'è la chiesa? grida in tal punto

l'uomo di poca fede. Ma la chiesa ricompare ben tosto e fa vedere che solo offuscata era stata un momento, ma non estinta giammai. Il grande Atanasio è il solo in tal punto che con pochi aderenti abbia lasciato Dio per sostenerla; ma Atanasio è bastante, perchè non è desso realmente che la sostenga, ma Dio che sostiene essa e lui.

Anche Roma moribonda ebbe un Catone ed un Tullio, i quali, se mai creatura umana l'avesse potuta tenere in vita, eran quei dessi; ma tutti i loro sforzi furono vani, e le ceneri dell'uno e dell'altro furono confuse con quelle della patria loro. Ivi si scorge l'opera umana; ma la divina risplende, e sarebbe un voler rinunziare alla ragione chi ne volesse pur dubitare.

Di poi, insorgendo sempre novelle eresie, Dio suscitò uomini grandi in ingegno, in santità, in dottrina, i Gerolami, gli Ambrogi, gli Agostini, i Gregori, i Basili, i Cirilli, i Grisostomi, per difendere la chiesa dai loro attacchi.

Ed è da ammirarsi come ogni eresia, che fosse di rilievo, ebbe pronto nella chiesa il suo confutatore che atterrolla: e da Marcione sino al Calvino, da Tertulliano sino al Bossuet, poco o niuna eccezione si trova a questa regola.

DOPPIO OGGETTO DELLA TRAGEDIA.

L'oggetto della tragedia è di dilettare e d'istruire, movendo l'altrui compassione e terrore. Dunque a questo doppio oggetto di piacere e di ammaestrare ordinar si dee la tragedia.

Ma senza istruzione puossi avere diletto? Tralascio questa quistione come estranea al mio soggetto. Dirò solo che parmi non avervi, nè poter essere vero diletto ignudo affatto d'istruzione. Dio creò l'uomo con un cuore ridondante di ottime ben diritte passioni: il peccato le disordinò e ne distorse la via.

Se si dirigono secondo la primitiva loro tendenza nello stato di natura innocente partoriscono il vero diletto; se si lasciano traviare dalla natura corrotta producono un piacere apparente e menzognero, tale cioè perchè va fuori dell'ordine della natura. Le passioni dunque ordinate sono la fonte del vero piacere; le loro dolci impressioni sono balsamo istruttivo sull'uomo, siccome malamente dirette ne infettano il cuore e lo spirito col loro veleno, non potendosi invenire diletto che

scevro sia ugualmente di buona istruzione e di cattiva, cioè puro pretto piacere.

Il cuore dell'uomo è il ricettacolo del piacere, lo spirito dell'istruzione. Ed essendo il piacere e l'istruzione inseparabili, ne siegue che il commercio tra il cuore e lo spirito è necessario, onde, toccato il cuore, lo spirito se ne risente, e viceversa. L'oggetto della filosofia è di toccare il cuore per mezzo dello spirito. L'oggetto della poesia è di giungere allo spirito per mezzo del cuore. Onde, direi così, lo spirito è il canale della filosofia, e lo è della poesia il cuore.

È tanto impossibile che la poesia agisca sullo spirito senza passare per il cuore, come lo è che sul cuore agisca la filosofia senza passare per lo spirito.

Ora la tragedia è il capo d'opera della poesia. Quanto mai dunque il cuore è necessario! E tanto vale un tragico senza cuore, quanto un filosofo senza intelletto.

Ella è una regola sì nell'epica poesia che nella tragica profondamente meditata il non far comparire il protagonista se non dopo il primo canto o il primo atto. In tal guisa l'animo rimane sospeso, ed avuta per così dire una specie di prefazione, vede poi con più piacere l'eroe dopo averlo già indirettamente conosciuto e ardentemente desiderato. Onde colla suddetta è strettamente un'altra regola congiunta, cioè che, avanti che compaia il protagonista, il lettore dee imparare a conoscerlo e ad ammirarlo; e ciò si dee fare per mezzo di un personaggio secondario sì, ma subalterno, perchè altrimenti ci sarebbe troppa disparità. Questa regola dee pure non solo nel principio, ma anche nel corso del poema osservarsi, quando l'eroe per qualche ragione si allontana. Così Fénelon, nell'assenza di Telemaco, fa agire Mentore, secondo personaggio del poema, presso Idomeneo. Lo stesso si osserva nel Tasso.

In qualunque di questi casi adunque in cui si allontana l'eroe, si dee per uno dei primi dopo di questi personaggi far ammirare e desiderare. Così in Fingal, Cucullino è l'eroe che tiene il luogo di Fingal nei primi due canti; egli, dopo questi il più valoroso, come mai con quel suo stesso valore mostra la sopraeminenza di Fingal! « Il modo più semplice insieme e più « artifizioso, dice il Cesarotti, è quello di farli risaltare (i pro- « tagonisti) indirettamente. Nissuno conobbe questa finezza « meglio di Ossian. Fingal non comparisce che nel terzo canto,

« e sembra che il principale attore sia Cucullino. Ma il suo
« nome si presenta sul bel principio in un tale aspetto, che
« fa presentir ben tosto l'eroe del poema. Svarano, il suo nemico,
« l'invasor dell'Irlanda, in mezzo alle sue bravate non teme
« che il paragone di Fingal. Qual idea non dobbiam conce-
« pirne! » (Osservazione 5, al 1° canto di Fingal.)

Questa regola fu pure, ogniqualvolta lo sopportava il suo tema, dall'Alfieri osservata. In *Filippo, Ottavia, Agamennone, Oreste, Saul* e altre delle sue migliori tragedie, se non al secondo, al terzo atto. Ma non per questo s'ignora nel primo; anzi si conosce più forse che se già si vedesse, e così osservando quella tanto necessaria gradazione in ogni produzione di genio non si danneggia, anzi si favorisce il piacere, l'attenzione dei lettori e degli uditori. Così nel *Filippo*, lo spagnuolo Tiberio è dipinto egregiamente dal colloquio tra Isabella e Carlo, onde ognuno già trema per questi due miseri, ed abborre il primiero. Nell'*Ottavia*, nell'*Agamennone*, nell'*Oreste* tutti questi infelici interessano sommamente avanti di comparire sul teatro, a ragione delle congiure dei loro nimici. Nel *Saul* finalmente, in questo capo d'opera dell'arte tragica, i furori e la riprovazione del misero re sono già dipinti nel primo atto da tre anime belle, che perciò formano un confronto con quegli, un chiaroscuro che dà sommo risalto all'atto susseguente in cui compare Saul, e ne prepara l'effetto. Ma in tutte queste tragedie si vede come sempre personaggi non subalterni prepararono la strada ai protagonisti; giacchè Carlo, Isabella, Nerone, Egisto, Clitennestra, David, Micol, Gionata, non sono tali.

Questa doppia regola non è da me inventata, ma era nella mente dell'Alfieri, e per accertarsene basta leggere due de' suoi passi. L'uno è: « Il primo atto brevissimo; il prota-
« gonista per lo più non messo in palco se non al secondo. »
(Parere sulle sue tragedie, art. *Sceneggiatura*.) L'altro è: « Nei
« suoi primi atti egli (l'autore) non ha mai fatto esporre il
« soggetto della tragedia da un qualche personaggio attore
« a un personaggio indifferente, e creato soltanto per ascoltare;
« e molto meno l'esposizione si è fatta tra due personaggi
« indifferenti; ma sempre si è dato introduzione alla favola
« col dialogo d'azione, appassionato in quel grado soltanto che
« può ammettere un principio, ma che non si può mai scom-

« pagnare dai personaggi che hanno veramente in cuore alte « ed incalzanti passioni. » (*Ib.*, art. *Invenzione.*) Si raffrontino questi due passi, e ne ridonderà una sola regola, cioè l'assenza del protagonista al primo atto, rimpiazzata dai personaggi che dopo quegli sono i primi.

CARLO XII E GIOVANNI RENOLDO PATTKULL.

Carlo XII fu un tiranno conquistatore che fregiò colle atrocità le ingiuste sue vittorie, e meritamente trovò chi narrasse le sue gesta in Voltaire.

Una delle iniquità di questo principe si vede nel fatto di Giovanni Renoldo Pattkull.

Era costui di Livonia, ambasciatore e generale dello czar Pietro Alessiowitz, imperator di Moscovia. Carlo XI, re di Svezia, avendo spogliata la Livonia de' suoi privilegi e di una parte de' suoi beni, Pattkull fu deputato dalla nobiltà livonese perchè rapportasse a quel re le doglianze della provincia. L'ambasciatore con un'aringa rispettosa, ma forte, energica e piena di quella maschia eloquenza che vien porta dall'infortunio ad un gran cuore adempì alla sua commessione. Carlo dissimulatore, benchè collerico, non fe' sembiante di offendersi del discorso di Pattkull, dicendogli anzi con maniere blande: « voi « avete parlato da prod'uomo per la patria vostra, ed io v'e« stimo; » ma pochi giorni dopo il fe' condannare a morte qual reo di lesa maestà. Pattkull, indignato, prese la fuga per più non potere, e arrecò i suoi risentimenti nella Polonia al re Augusto, sollecitandolo a muover guerra, morto Carlo XI, alla Svezia, e di conquistar la Livonia.

Ciò fece Augusto ad istanza di Pattkull, che creava suo generale; ma, non ostante l'ostinazione di quest'uomo che contro l'ingiustizia alla vendetta aspirava, desistette, assediata invano Riga, capitale della Livonia, dal proseguimento.

Pattkull intanto perdendo la indipendenza sua in corte di Augusto volle trovarla presso un altro monarca, che fu lo czar Alessiowitz, ecc., ecc.

MERAVIGLIE DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

Provvidenza, divina provvidenza, chi è che non ti ammiri e non riconosca la celeste tua origine? Qual è l'uomo, pur tra i più avversi alla fortuna, che non ti abbia provato e che possa esimersi dal renderti azioni di grazie? Ah! non solo chi nega la tua esistenza, ma eziandio chi non ti presta adorazione è un ingrato. Tu se' all'uomo immerso negli infortuni qual cognita stella allo smarrito marinaio; se' al mortale nell'avverso viaggio di questa vita qual luna che addita la via, od aurora che fa riconoscere il peregrino smarrito nella campagna sotto un cielo vasto, oscuro, nebuloso. Che sarebbero mai senza di te i figli di Adamo, le loro famiglie ed i popoli? Qual società basterebbe per infonder loro la quiete? Quali leggi potrebbero loro procacciare intera sicuranza? Qual principe, pur ottimo fosse, securi far gli potria di non cader mai in mano al tiranno? E quando questa orribile tempesta sulle nazioni verrebbe, senza provvidenza e senza speranza, oh! qual mezzo orribile fra rivoluzioni, rivolte e stragi, o fra una disperante pazienza! Tu, celeste provvidenza, ne mostri in Dio un padre che ne creò, ne conserva, e sa e può tutto. In te confidati sappiamo che Dio non ci abbandona, e che non lascierà perir l'opera delle sue mani. Che se ci vuole soggetti alle leggi, socievoli, saprà mantenerci tali; che se ne ha dati diritti non permetterà che senza ragioni ne sian tolti. Per te la pazienza è un balsamo allievatore: i flagelli di Dio non ci spingono vieppiù ne' delitti col farci commettere ribellioni e stragi, ma ci spremono dagli occhi lagrime di pentimento e buoni propositi. Beato è l'uomo che confida nel Signore. Egregia sentenza de' sacri libri! Pensiero consolatore postoci dallo Spirito Santo!

L'ELEMOSINA È DOVERE.

Gesù Cristo ne comandò di chiedere il nostro cotidiano mantenimento a lui che provvido a tutte le sue creature pasce perfino gli uccelli dell'aria: « Panem nostrum quotidianum da no- « bis hodie. » Lo stesso Gesù ha comandata la elemosina ai ricchi per cui esaudisce la preghiera del povero. Oh felici i ricchi che possono essere quali angeli dispensatori delle grazie

di Dio verso dei poveri che a lui chiesero il pane! Ma non si invanisca il ricco perciò nel far la limosina, chè in tal guisa niun proficuo più gli sarebbe porto da questa. Pensi che l'elemosina è dovere; pensi che la distinzione delle ricchezze è opera dell'iniquità, del demouio, non di Dio o della natnra; pensi che perciò Dio è più severo giudice del ricco in cui vuole unita alla limosina un'intera povertà di spirito, perchè lo renda partecipe della sua clemenza; pensi finalmente che i poveri sono i primogeniti di Dio, che Gesù Cristo volle venire povero in questo mondo, che facendo limosina al povero la fa a Gesù Cristo; pensi a tutto questo profondamente, e poi, se il puote, s'insuperbisca.

La limosina dee farsi alla chiesa di Cristo e a' di lei altari.

Dirà forse alcuno gli uomini esser più degni delle nostre limosine che quegli altari vuoti di senso e i loro ministri?

Quando io proclamo che la chiesa ha diritto alle vostre limosine non intendo forse anche di parlare de' membri di essa? So che molti si gloriano di sollevare i miserabili a nome dell'umauità; ma, a dir vero, quest'umanità non è altro che Cristo. In lui v'ha il Dio, l'autore della natura e dell'uomo; v'ha l'nomo, l'amico dell'uomo e della natura: chi più di lui può l'umanità conoscere, chi più apprezzarla? Egli attirava a sè i teneri fanciulli, consolava le peccatrici e le vedove, proteggea i Lazzari serrando la porta del cielo ai ricchi epuloni, sceglica per i suoi cari compagni rozzi pescatori, vivea fin dalla cuna fra la semplicità dell'indigenza, e diceva: beati i poveri di spirito, gli affamati, i perseguitati. Io non so comprendere come i nostri moderni che si protestano amici dell'umanità non siano segnaci di Cristo. La religione del vangelo è la religione dell'uguaglianza: difende il povero dalle prepotenze dell'oro, innalza l'oscuro e il miserabile alla sapienza e alla grazia, riserba le sue cariche a chi può dire: io non ho nulla che fare col secolo. Quel peccato primitivo che rende il mondo un caos di disordini, fu pur quello che tolse l'impronto della natura, l'uguaglianza tra gli uomini; nè contento solo di rendere il debole povero, lo rese molesto a tutti, e sprezzato da tutti.

Gesù Cristo fu il redentore, il consolatore degli schiavi e dei poveri: col farsi povero illustrò la schiatta dei poveri, e rese sprezzabile quella de' ricchi. In quel fanciullo che apre gli oc-

chi alla miseria e che mette fuori inutili vagiti, redento dall'acqua battesimale, ci mostra il vangelo un'innocente colomba prescelta da Dio per popolare il suo regno; nell'egro vecchio mendico, che sotto squallidi cenci altro non presenta che aspetti di morte, ci fa ravvisare l'anima pura ed onesta, il cuore egregio e la vera sapienza. Quanti tesori occultati dagli uomini e scopertici da Gesù Cristo!

Non basta. Quand'anche tutto questo non fosse, quando anche il povero fosse uno scellerato, nondimeno, secondo il vangelo, non dobbiam ristare dal far limosina. L'uomo sia pure iniquo, è sempre uomo, è sempre nostro fratello, ha sempre diritto al regno de' cieli; perciò sempre ha un certo diritto ai nostri soccorsi. Questo diritto non proviene già nè dall'umana, nè dalla divina giustizia; proviene dalla carità, e ben sapete come la carità è figlia della giustizia. Questa carità, virtù veramente divina, è quella che ci comanda pure di spandere l'oro in grembo al povero peccatore. Havvi di più. Quanti non sono che accusano al tribunale chi gli ha tolti dalla miseria! Ebbene quella divina carità vuol pure che la seconda volta costoro da voi si aiutino. Nè vi paia duro questo comando della carità: ravvisatelo bene, e il troverete veramente divino. Gesù Cristo facendosi povero avvalorò così il precetto naturale della limosina: risguardate lui ne' poveri che soccorrete, egli lo disse; così avete doppio obbligo di far limosina dalla natura e da lui. Voi dunque soccorrendo al miserabile osserverete questo doppio precetto: non risguarderete solo all'uomo, ma eziandio a Gesù Cristo. Come dunque voi pure peccatori e fragili oserete levar pensiero o voce di censura contro il povero peccatore? Forse potrebbe ciò esser lecito a chi dire potesse: io so di certo che son giusto. Ma chi di voi ciò può dire, o cristiani? Dicendolo, non tremerete che Cristo operasse verso di voi i suoi duri giudizi, mentre giudicate il suo povero e tralasciate di far limosina a lui perchè questi ha peccato? Con questo non voglio già dire che dobbiate con inconsiderate limosine fomentare il vizio; ma bensì vi dico che molte volte di questa falsa prudenza vestita vi grida in cuor l'avarizia. Oh! se vera carità regnasse ne' vostri cuori non sareste così guardinghi nel fare la limosina; e quando vi arrestato dal soccorrere quel povero perchè è colpevole pensereste: e se io fossi nelle circostanze di quel misero non mi sarei forse fatto più colpevole e

povero di lui? Avreste in mente che molte volte la povertà unita al peccato guida alla disperazione; e che il balsamo del soccorso è molte volte utile al corpo ed all'anima, fonte di pentimento e di ritorno a quella religione che sì generosamente gli soccorre.

Sì, la religione cristiana ha una generosità estesa che manca a tutt'altra. Fate limosina in nome di Cristo, e sarà fatta in nome di Dio e dell'umanità. Facendo limosina risguardate l'uom solo in astratto, e Cristo; dolce e generosa sarà così la limosina fatta eziandio ad un vostro nemico. Si chiederà se sia lecito a noi il vantarci delle limosine che facciamo come di azioni generose? — No. Quella dolcezza interna che siegue ogni opera buona è la sola ricompensa a noi lecita, e deve essere santificata dall'umiltà.

L'UNZIONE È UNA DELLE QUALITÀ NECESSARIE ALL'ORATORE CRISTIANO.

L'unzione è una delle qualità necessarie al ministero della cattedra evangelica, per cui questo infinitamente da ogni ministero profano è diverso. L'unzione dell'orator cristiano è la grazia di cui Dio cosparge i suoi detti; e questa grazia darla non estima se non ci coopera il predicatore colla santità intera del suo cuore. E chiunque negasse o dubitasse di questa soprannaturale virtù propria del vero oratore apostolico rimiri gli effetti delle fatiche di questi, e le confronti con quelli dei profani sforzi, e decida. Si considerino tutte le profane scienze ed arti; il vero saggio amatore di esse misurerà bene ciò che ne dice da quello che ne sente; e se s'allontanerà dal vero gusto di esse (generalmente così de' veri saggi succede), s'arrenderà a chiunque siasi purchè retto correggitore.

Ma un'anima giovine e ardente, e non raffermata nella verità e nel sodo sapere, che per amore di mal intesa gloria o per altro incentivo avanza paradossi strani, distruttivi del fondamento degli elementi scientifici, si ritratterà egli alla retta voce di qualche rivale cui sprezza, ed è suo studio di in ogni menoma cosa contraddire e umiliare? Questo non si è veduto giammai: potè alcuno di tal fatta cangiare per qualche esterna causa o timore, ma non per ispontaneo e dolce arrendimento dell'anima. Ora

tal cangiamento che mai si vide operato dalle profane dispute de' letterati di alto seggio, operar bene spesso si vede da un umile ministro della chiesa. Giovani increduli, bestemmiatori, impudichi; vecchi avari, sordidi, inumani; donne vane, ambiziose, scostumate, ecc., ad una incolta predica cristiana immersi nel pianto del pentimento lasciano la gloria, l'ambizione, l'umano rispetto, i piaceri, gli amori, le mire, gl'interessi, i guadagni, ed entrano nella via della penitenza. Bisogna ben confessare che un tale effetto, proprio dell'evangelica predicazione, è stupendo e prodigioso: e confessato questo, si stenterà d'attribuirlo alla grazia di Dio?

Rousseau nel suo *Émile* pretende dimostrare l'inutilità della predicazione col dire che perchè facesse effetto sarebbe d'uopo che s'adattasse a tutte le particolari circostanze di ciascuno degli uditori, lo che è impossibile. Certamente questo in tal guisa farsi non può; ma niente prova contro la predicazione evangelica, posta la divina grazia. Questa fa il principale, e opera prodigi, poichè il ministro di Dio ha fatti tutti i suoi sforzi per rendere generalmente utile a tutti la sua parola colla santità delle sue mire, colla purità de' suoi costumi, colla rettezza della sua dottrina, colle sue preghiere, penitenze e buone opere, e co' suoi studi.

Fatto dal predicatore tutto ciò, quello che ancor manca (ed è certamente ancor molto) lo fa Iddio onnipotente colla sua grazia.

I SANTI IDIOTI, ROZZI ED IN TUTTO ABBIETTI, ARRECANO ALLA RELIGIONE DEL VANGELO FORSE MAGGIOR LUSTRO CHE I SANTI, I QUALI, DOTATI DI UN INGEGNO SUPERIORE, COLTIVARONO LE SCIENZE E LE LETTERE.

I santi, che dotati di un ingegno superiore coltivarono le scienze e le lettere, fanno certamente un grande onore alla religione cristiana mostrando agli increduli derisori che tal credenza non è com'essi dicono sol degli idioti. Con tutto questo a me pare che i santi idioti, rozzi ed in tutto abbietti, arrechino alla religione del vangelo forse ancora più lustro e ne facciano più vedere la divinità. Ai tempi nostri è cosa rara che lo scienziato sia religioso; ma questo non apporta eccezione all'as-

sioma del Verulamio: « Molta filosofia conduce alla fede; » imperciocchè che d'altro si può più vantare il secolo nostro se non di poca filosofia? Mentre io veggio dunque quegli uomini grandi, e n'arrecherò un esempio, e per non trarlo nè dai padri nè dai santi, citerò Newton; quando io veggio Newton, dopo aver misurati la terra ed i globi celesti, piegare un genio sì sublime alla fede, io veggio una cosa naturalissima; e se mi stupisco, io dico: Newton è un vero filosofo. La religione cristiana è la sola tra tutte le sorta di credenze (non eccettuando nè anche il pirronismo che, benchè credere voglia a niente, crede necessariamente però a una cosa sola) che più appaga l'umana ragione nello stesso tempo che l'uman cuore: rara coppia che è il solo marchio verace del luogo ove si trova la verità. Ecco come si verifica il detto di Bacone: il vero filosofo che col suo genio conobbe la verità delle cose, conoscerà la verità della grazia che gli discende nel cuore e che il fa credere: non altro essendo la religione di quegli uomini se non se il vedere, e ancor più il sentire chiaro e vivamente i rapporti che passano tra il loro cuore e la loro ragione.

Ma l'occhiata del genio manca nell'uomo idiota e rozzo: la verità gli appare sotto un solo aspetto deciso talvolta ancora dalle sue passioni, e così perde sua forza: ogni rapporto gli è sconosciuto: l'apparenza evidenza gli sembra, e l'oscurità inganno: la religione che, considerata in un sol punto di vista, con un solo sguardo è cotanto bella, non ha per lui questo fregio. È talvolta presso alla verità, ma una nube di passione lo investe e lo smarrisce; un uomo di genio conoscerebbe il divario e la miseria dell'umanità; l'uom rozzo al contrario, accecato in tutto dalla passione, si crede giunto al conoscimento della verità coll'abbracciare la dubbiezza o l'errore. Ecco la ragione per cui l'umiltà scientifica è fornimento del genio, e la superbia di chi tal si crede. Come potrà dunque quest'ultimo, malgrado i limiti della sua ragione, giugnere alla fede, alla verità, alla certezza? Come potrà distinguere le sue passioni per vincerle? Come farà a conoscere la povertà della sua mente per assoggettarla? Come giugnerà a talmente essere persuaso della verità della sua credenza per sacrificarle ogni piacere e il suo corpo, assoggettandosi per essa ai tormenti, alla morte?

Nè io, nè uomo il sa dire: e se al ragionar stare

vorremmo, impossibile ne parrebbe tal cosa. Ma Dio egli coll'esperienza ne lo dice: egli fa sue delizie de' rozzi mortali: egli ne innalza colonne alla sua fede: egli ne fa difensori della sua religione. Quanti monaci incolti resistettero alle lusinghe del demonio fra il silenzio de' deserti! Quanti secolari inesperti si astennero mondi dalla seduzione fra i tumulti della città! Quanti confessori, quanti martiri del più debol sesso, della più picciola levatura, della più infima condizione ebbe il vangelo per difensori magnanimi fra le torture, gli aculei, le tanaglie, le fornaci, le stragi, le morti! Quivi è che si dee confessare la grandezza e la bontà dell'Altissimo con tutto l'entusiasmo della mente e con tutto l'affetto del cuore: quivi si debbono cantare le glorie di questo nostro Signore: quivi si dee dire: ecco uno dei trionfi della religione di Cristo che noi veggiamo, ma non possiamo comprendere in altro modo se non che ei sia un prodigio del Creatore dell'universo.

ONDE PROVENGONO LE MALATTIE DELL'ANIMA.

Una di quelle quistioni che non si potranno mai ridurre a un certo scioglimento si è questa: Onde provengono le malattie dell'anima? Quantunque di poco rilievo, il mio pensiero penso di esporre sopra di ciò brevemente.

Se l'uomo considera attentamente tutte le sue idee, i suoi pensieri, i suoi moti, i suoi desiderii, ci troverà gli elementi della pazzia come della savіezza. Il complesso di tutti questi rapporti è la savіezza; la mancanza di molti di essi forma la pazzia. Ogni sentimento, passione, idea, tendenza, desiderio che sia nell'uomo ha il suo contrario; e da questi due contrari, che vicendevolmente si mitigano, è prodotto il buon senso. Ma si faccia la prova di lasciare qualche pensiero, idea, sensazione, ecc., nell'uomo, e di torne ogni contrario, ne verrà la pazzia. Si tolga ogni idea, ogni memoria all'uomo di allegria, si chiuda il varco a ogni lieta sensazione, e si avrà la malinconia. Io deduco adunque la pazzia dal non vedere i rapporti di una qualche idea, percezione o pensiero col suo contrario: il non potere nè immaginarsi nè sentire questo contrario, vale a dire l'alienazione a questo riguardo di tutte le facoltà dell'anima, produce in questa parte la pazzia. Secondo

la mancanza di più o meno rapporti, la pazzia è maggiore o minore: ecco il perchè si trovano moltissime persone pazze riguardo a una cosa sola. Anzi ardirei asserire che niuni o almeno pochissimi sono i veramente del tutto sani nella mente. Da questa teoria si vede ancora come la codardia, la persuasione delle cose false, ecc., molte volte può essere pazzia: onde io oserei anco dire che Vanini, Obbes, Diderot furono veri pazzi.

LA RELIGIONE MOSTRA ALL'UOMO IL VERO SUO FINE, NE DIRIGE AL VERO LORO SCOPO I DESIDERII E NE SODDISFA ALL'INFINITO LA PIENA.

L'uomo tende sempre ad amare, e all'oggetto de' suoi amori brama comunicare i suoi più reconditi pensieri. Ma le sue forze non sono infinite, onde non può a più oggetti dare il suo cuore: uno l'amor suo esser dee, se all'eccesso, ed ognuno tale il desidera. La natura infatti è piacevole anche nella sua miseria: il non poter amar a più non posso oltre un solo oggetto dimostra la debilità nostra; nondimeno in questo è l'estasi del piacere nell'amante, il concentrare cioè in un solo oggetto tutta la piena degli affetti suoi. Non è dannevole questo amore, perchè il seme ne è innato nel cuore dell'uomo; la colpa sta nel dirigerlo su un oggetto indegno di lui. L'uomo, quantunque finito, cerca l'infinito in tutte le cose: nelle scienze, nei piaceri, nella gloria, nella possanza, nelle ricchezze, come nell'amore; ma impertanto non trova mai questo infinito. L'uomo, quantunque debole e vano, ha un immenso amor di se stesso, cui spesso trasforma nell'amore altrui, senza però cessare il desiderio di essere, amando, riamato; esso non può infinitamente amare, il vorrebbe, onde pur essere vuole riamato infinitamente, senza però nè l'uno nè l'altro poter ottenere.

Che infelice condizione dell'uomo! L'anima di lui aspira alla conoscenza dell'infinito, e più si sforza per giugnerci, più si vede attorniata di tenebre! Il di lui cuore vuol amare infinitamente ed essere infinitamente riamato, pure è deluso continuamente senza sperar di giugnerci giammai! La natura pose dunque nell'uomo nobili sentimenti e desii perchè mai non li potesse effettuare, anzi fossero sorgenti della sua miseria!

Quando un uomo nel grembo dell'amore vorrebbe aver pace, i timori, le gelosie, i sospetti vengono ad intorbidarlo: vuole amare ed essere riamato all'infinito, ma sono vani i suoi sforzi: la morte gli fa vedere quanto sia lungi da quell'immensità che si crea nella fantasia; e anche su questa terra chi può assicurarlo che duri il suo amore?

Ecco che ne conviene seguire quel filosofante gentile che dicea essere la natura non madre, ma madrigna dell'uomo. È infatti madrigna dessa che non innalza l'uomo al di su delle cose volgari se non per farlo infelice; che gli pone nel suo cuore uno stimolo alla felicità sua gioia, cui per non poterla effettuare, gli si cangia in tormentoso serpente che continuamente lo rode. Se avesse voluto porre l'uomo in istato di potere adempiere ai desiderii del suo spirito e del suo cuore l'avrebbe ben diversamente creato. Non gli avrebbe celate le sue viscere, la cognizione dei cieli e l'avvenire: avrebbe datogli la facoltà di vedere il cuore dei suoi simili e di poterne a suo beneplacito disporre; gli avrebbe promessa una vita eterna, eterni amici ne' suoi compagni e una eterna felicità.

Invece di calunniar la natura, questi pensieri ci conducono alla religione. Religione! tu sei che ne spieghi questi inesplicabili arcani, che ne mostri il vero fine dell'uomo, che ne dirigi al vero loro scopo i desiderii e che ne soddisfi all'infinito la piena. No, un uomo finito non potrà mai in cose finite invenire quell'infinito a cui sempre il suo spirito tende e anela il suo cuore. Ecco sciolto l'enigma. Dio diede all'umano intelletto una curiosità insaziabile di sapere cose grandi, sublimi ed immense, perchè vuole essere da lui conosciuto; diede all'uomo un cuore che tende a un amore infinito, perchè vuole essere amato da lui (1). Non v'ha altro infinito che Dio, tutte le tendenze all'infinito dovranno perciò terminare in lui. Disse Dio perciò all'uomo: se tu vorrai soddisfare al tuo intelletto dovrai cercarmi e conoscermi; conosciutomi, soddisferai tosto al tuo cuore, mi amerai. L'amore infatti è involontario in chi conosce i pregi amabili: se Dio si conosce si ama. L'amor di Dio è perciò quello solo che soddisfare può interamente l'uomo; ma perchè le forze dell'uomo sono infinite fa d'uopo che ami sol

(1) Questa tendenza dello spirito e del cuore dell'uomo all'infinito è una porzione, per così dire, dell'infinito stesso, della divinità; è quello *spiraculum vitae* ispirato dall'Altissimo nel primo uomo.

Dio; Dio allora coll'infinito supplirà a quello che manca nell'uomo. Se tra Dio e l'uomo v'ha qnalche altro oggetto intermediario, ecco sparita la felicità del cuore di questi, eccolo immerso in una oscurità profonda come un pianeta cui è intercettato il benefico raggio del sole da un corpo opaco che l'eclissa mettendosi tra esso e il grand'astro. Dio vuol rendere felice l'uomo perchè è infinitamente buono, ma vuole che per ciò l'uomo si dia tutto a lui; altrimenti Dio è anche infinitamente sapiente onde conosce il torto a lui fatto, ed infinitamente giusto per vendicarlo: esso ha posta nel cuor stesso dell'uomo la di lui pena e la vendetta sua: l'uomo che avrà diviso il suo amore sarà infelice. Ecco perchè un *Dio geloso* è chiamato Dio nelle scritture. Ecco il principio da cui tutta deriva la religione cristiana. Tutta questa infatti si riduce a torre ogni ostacolo tra Dio e l'uomo, acciocchè quegli degnamente possa essere amato da questi.

Dissi come l'uomo, amando con tutte le sue forze solo Dio, acquista da Dio quella forza ad amare infinitamente che gli manca nella sua natura. In tal guisa in Dio l'uomo può amare non solo i parenti suoi, gli amici, i concittadini, i benefattori, ma tutti gli uomini, anzi le stesse irragionevoli creature, le bestie (1). Amando l'infinito stesso acquista in questo una forza d'amore infinito, che tutta all'intorno di lui infinitamente si diffonde, onde, cosa mirabile! può allora l'uomo amare in Dio infinitamente anche gli uomini tutti, in numero infinito anche per così dire, se in numero infinito esistessero: potrebbe infatti amarsi qualche cosa finitamente nel Dio infinito? Questo amore degli uomini in Dio è il più grande, il più nobile, il più disinteressato, il più vivo, il più ardente di tutti: in esso sta la vera filantropia. Ama infatti più intensamente il cristiano gli uomini tutti amandoli in Dio, di quello che il gentile ne ami un solo amandolo in sè. (Mi si perdoni quest'espressione in grazia del vivo con cui contrappone l'amor profano col cristiano.)

L'amor profano infatti è un vero amor proprio, e l'amor cristiano degli uomini è un vero amor di Dio. E potrassi meglio amar l'uomo che quando si ama in Dio, o per dir meglio si ama Dio in lui? Non v'ha più bellezza, ricchezza,

(1) Grandissimi santi, come, p. e., san Francesco da Paola, san Francesco d'Assisi, ecc., amarono le bestie.

potenza, qualità alcuna che tiri l'amore: il cristiano ama infinitamente l'uomo dicendo fra sè: questi è un uomo creato da Dio per la vita eterna, per cui morì G. C., ed a questa sola riflessione fa qualunqne cosa, si getta nel fuoco, e più, per lo di lui bene. Basta leggere le vite dei santi per vedere questa cristiana filantropia ne' fatti vivamente espressa: e per conoscerne la grandezza basta il contrapporle colle vite dei grandi uomini del paganesimo. Lungi perciò quegl'increduli, come G. G. Rousseau, che tacciano d'insociabile il cristianesimo perchè ordina di amare solamente e infinitamente Dio. Essi non sanno, o mostrano di non sapere che amando infinitamente quel Dio che creò l'uomo, che il conserva e che morì per lui amandolo immensamente, non può a meno il cristiano di non amare eziandio infinitamente l'uomo e d'imitare anche in ciò il suo Creatore. Sarebbe infatti forse accetto a Dio chi non amasse i suoi simili, a quel Dio, dico, che gli comandò: « diliges proximum tuum? »

L'uomo amar vuole infinitamente, e vuole infinitamente essere riamato; chi può tale amor rendere a lui ente finitissimo se non Dio? L'amor dell'uomo vuòl la pace; pace non v'ha se non v'ha sicurezza; non v'ha sicurezza se non v'ha certezza che quello che si ama è veramente degno di essere amato e riama veramente, e che del proprio amore è la persona amata veramente persuasa; e ciò durerà per tutta l'eternità. Ora Dio solo può dar questa sicurezza. Ogni perfezione è in lui; onde l'uomo amandolo si compiace del suo amore, vedendo sè che tende all'Ordine amar l'Ordine stesso. Dio è ovunque e vede negli arcani del cuore; l'uomo amante di Dio è perciò sicuro che Dio conosce il suo amore e vede i più piccioli sacrifizi che a questo amore fa nel suo cuore; sia pure abbandonato da tutte le creature, esso sa che ovunque è il Creatore, e che è da lui amato; imperciocchè come non può amare l'uom che lo ama quel Dio che è infinitamente buono, che il creò, che soffre tutto giorno i malvagi e non si stanca d'invitarli a sè e di soffrir mille rifiuti, che finalmente morì per le colpe dello stess'uomo, e morì non solo per coloro che avrebbero fatto uso de' meriti della sua morte, ma eziandio per gl'ingrati?

L'uomo che ama Dio consacra a questo suo amore tutti i suoi più piccioli atti e i menomi pensieri, e dè sicuro che il suo amante tutto vede e gli tien conto di tutto. In ogni cosa vede Dio e ha mira

di Dio. Qual gioia in un amore sì esteso, che manca negli amori terreni i più intensi, e pure è necessaria a render l'uomo contento del suo amore! L'uomo infatti che ama, desidera di sempre incessantemente amare, e di sempre incessantemente godere dell'oggetto amato; ma come il può se l'oggetto amato e finito è materiale; come il potrà in mezzo alle distrazioni, agli affari, ai torbidi; qual colpo atroce sarà al suo cuore una inevitabile separazione, benchè breve, dall'oggetto che ama! Al contrario l'amatore di Dio in ogni luogo ha il suo amante, il vede, ne è veduto, parla con lui e ne ode le risposte; ogni azione, ogni parola, ogni pensiero a lui indirizza ed è ben accettato; non può esser separato da lui, e il sa, che dal peccato, cui sta in sua mano, nè forza umana o infernale il potrebbe violentare a commetterlo.

DELLA LIBERTÀ NECESSARIA ALL'ORATORE EVANGELICO.

Nissun predicatore evangelico otterrà il vero scopo dell'eloquenza evangelica se non sarà l'uomo libero almeno nel suo interno. E questo è un carattere particolare dei cristiani: esser liberi perfin fra le catene. La monarchia ha perfino ai nostri giorni corrotta la sacra predicazione: della più nobile carica fece un vile mestiere. I nomi di corte e di pulpito come male mai suonano insieme! Come male mai dassi principio col nome di *maestà* alle prediche della morte e della povertà! I Bossuet, i Bordaloue, i Massillon furono pur troppo dalle corti corrotti; vollero unire essi il vangelo colla politica, far del vangelo il libro dei cortigiani. Se nelle prediche di questi scrittori si trovano dei passi degni di un ministro del vangelo e di un genio veramente evangelico, quanto male questi consuonano con molti altri delle loro prediche! Sul trono della religiosa verità si ascolta mai da essi difendere la causa del povero contro la prepotenza del ricco? Si mostra mai come il vangelo è il libro della libertà, dell'uguaglianza? Come Cristo volle aver per compagno solo i poveri e i deboli, non i forti e i ricchi? — Tutte queste cose si taciono; tutti quei soggetti cristiani che confinano con queste verità sono trattati imperfettamente e di fianco, perchè queste verità non si toccano.

Ma certo non è meraviglia se le cattedre ove si recitava

quell'opera scandalosa e antievangelica del *Piccolo Quaresimale* di Massillon, ove si recitano tuttora le orazioni funebri solo pei grandi e pei principi, non ardiscano quelle semplici e cristiane verità porre il piede. Talmente questa corruzione della sacra eloquenza è inradicata, che quei terribili soggetti di *Morte*, d'*Inferno*, di *Scandalo*, d'*Impenitenza*, di *Giudizio*, quando si recitano nelle corti, o si trasfigurano, se si portano avanti le molli orecchie principesche, oppure queste si avvisano, acciocchè le grandi verità non giungano ad esse. O infamia intollerabile nella religione! Quand'anche buono e pio fosse il principe, non avrebbe più che altri mestieri di udire e meditare quelle terribili verità? Non è questo un indizio che le apparenze sole della religione annidano nelle corti? Se dunque Massillon, Bossuet, Bordaloue avessero scritto scevri di queste corruzioni, quanto più sarebbero pregiabili! Perchè tanto piacciono a preferenza di queste al nostro cuore le prediche dei parrochi di campagna, del Bridaine (citato da Maury) se non perchè tutto il vangelo si vede in esse? (1) Quanto più sarebbero pregiabili se il sublime di Bousset ci s'intromettesse! Allora sarebbero perfette.

ASCOLTATE LA VOCE DEL SIGNORE.

Guai al cristiano che non ode la voce del Signore che vuol ritrarlo dal fango in cui giace, dall'orlo del precipizio in cui vuole gittarsi! Felice quegli che risponde alla picchiata di Dio! Poco io chieggo a voi, che nulla più udir volete di religione: quando l'aspetto di una chiesa, di un altare, di una croce, di un'anima candida vi stempra il cuore in tenerezza, e spargendovi un barlume d'una pura e vera felicità vi ritrae dal lezzo delle vostre colpe, fermatevi in quest'estasi dolce, non discacciatela, anzi serbatela quanto potete. Se del tutto non disprezzate le parole di un ministro del vangelo e della verità, possa così aprirvi gli occhi alla vera luce raggio di luce soprannaturale, e rapirvi all'eterna perdizione.

(1) Il Bridaine è alle volte sublime quanto il Bossuet.

PREZIOSITÀ DEL TEMPO.

Non si conosce mai tanto la preziosità del tempo quanto al punto della morte: allora non solo ben si distingue e deplora il tempo perduto, ma altresì il male impiegato. Che del resto nel corso della vita talvolta l'uomo si crede ben impiegare il suo tempo, quando per lo contrario sì male il getta, che fora il perderlo affatto non maggior danno. Per evitare adunque questo scoglio, misuriamo l'impiego del nostro tempo colle ore della morte che si avvicina, e figurandoci di essere tra la terra e l'eternità, al declinare del giorno interroghiamo noi stessi a che sia per giovarci l'averlo impiegato come l'abbiamo.

LA MORTE AGLI OCCHI DEL MONDANO È VITA PEL GIUSTO, ANZI PRINCIPIO DI UNA VITA PERFETTA, BEATA, E DA CONDURSI PER TUTTA L'ETERNITÀ.

Che è mai la vita del povero, dell'egro, dell'afflitto, del perseguitato, se non una continua morte? Datemi un mondano, un incredulo, un libertino che venga a cadere in uno di questi stati, quante volte egli non dice: oh non fossi nato io mai! Odia la vita: ed è questa la cagione da cui derivano e le pazzie e i suicidi. Ma se quest'uomo riguarda in faccia alla morte, come la vede? Orribile pure. L'incertezza dell'avvenire è una cosa terribile, massimamente per lo sciagurato. Ei dubita dell'immortalità della propria anima, della esistenza di un Dio, di un'eternità di tormenti: ahi che sarà di un tal misero, o miei fratelli, fra le miserie di questo mondo? Sì orribile è per lui la vita che la morte; non v'ha più rifugio per lui. E se talvolta perviene ad uccidersi, egli è questo un frutto dello smarrimento della mente sua; e lo fa quasi sforzato, e gli orrori della morte tutti gli si appresentano in quel punto.

Mirate il suicida, che agli occhi stralunati, ai capelli irti, alla fronte livida, impugna l'arma mortale: non rabbrividite? non gli leggete in fronte l'eccesso del dolore? non vedete già in lui un'anticipazione, per così dire, dell'eternità dei tormenti? Vibra egli alla fine il colpo che termina la di lui sfortunata esistenza; io non voglio che rimiriate gli ultimi aneliti del ca-

davere sfracellato; pensate di grazia soltanto alla sorte di quel misero che si è gittato in un precipizio, in un abisso che non ha per lui nè dimensioni, nè luce, ma oscurità. E voi increduli, libertini, di lui compagni in vita, venite solo a rimirarlo; e ditemi se mai vera fosse l'ira di quel Dio terribile che da vasta fede degli uomini e della natura gli veniva additato, se mai vera l'immortalità della sua anima che gli veniva pure dal senso intimo chiaramente provata, se mai vera quell'eternità de' tormenti che e la ragione, e il cuore, e il consenso delle nazioni, e l'ordine delle cose gl'indicavano; se mai tutte queste cose vengono ad esser vero, ah! che mai sarà dell'infelice?

Non così è del giusto povero, egro, afflitto e perseguitato. Tale stato, morto agli occhi del mondo, è per lui vita, anzi principio di una vita perfetta, beata, e da condursi per tutta l'eternità. Ad ogni colpo che gli trafigge il cuore egli dice: « se io queste angosce non provassi non potrei esser felice per l'eternità. » E questo è quel balsamo che gli fa della povertà, dell'afflizione, della persecuzione, del suo letto, de' suoi dolori, della sua infermità un paradiso.

LA VOCE DEL SENSO.

Giovani incauti, chiudete le orecchie a quella funesta passione della disonestà quando vi dice al cuore: a me acconsenti e io ti farò felice. O se pur volete udirla, uditela; ma non solo ascoltate le bugiarde e lusinghiere di lei voci, udite eziandio le di lei voci amare e terribili: « Io ti do una breve voluttà che arreca dannaggio non solo all'anima tua, ma eziandio al tuo corpo: che ti toglie i semi della virtù, l'alacrità della tua mente, la forza della tua memoria, la robustezza del corpo. Seguimi; e io ti farò divenire un fantasima e d'anima e di corpo: ti condurrò sull'orlo della morte, e dopo di averti tolta la vita fra un mondo di supplizi e di vani rimorsi, ti darò in braccio a un'eternità di tormenti. » Queste terribili parole della carnal voluttà udite; nè crediate che siano da me finte e inventate; l'esperienza tuttogiorno pur troppo le verifica. Riguardo poi al danno letale che fa all'anima questa nera passione, oltre esser ciò un punto di fede additato dallo

stesso lume naturale, lo troverete continuamente indicato dalla scrittura. In prova di ciò, qual peccato che questo fu più aspramente da Dio punito? Il diluvio, l'incendio di Sodoma e di Gomorra, la strage de' Sichemiti, la divina uccisione di Her, di Onan, di migliaia di ebrei, la rovina minacciata a Ninive, quella effettuata su Babilonia, tutti questi orridi castighi da che altro ebbero cagione se non dal peccato della disonestà? E una delle cose che rendono questo peccato di molti altri peggiore si è che talmente invilisce e l'anima e 'l corpo, che rende incapaci al ben fare, e al mal fare sempre più proclivi. Qual peccato infatti è più generale di questo? Qual peste più celere si propaga? Già dal principio del mondo la terra ne era piena, già dal principio del mondo Lamech dava principio alla poligamia, e le figlie degli uomini mostravano l'eccesso della corruzione.

Nè vi serva di scusa a questo peccato l'essere sì comune e generale; perchè il male è generale è forse lecito? Scusa forse ne può torre chi il commette? Tutto il contrario, o cristiani: se io apro la scrittura veggio che ai Sodomiti null'altro valse l'essere tutti cattivi che il perir tutti. Dal diluvio null'altro uomo si salvò che Noè colla sua famiglia, e Noè si salvò colla sua famiglia perchè erano gente giusta.

Persuadetevi dunque, che non iscusa il peccato, l'essere il peccato generale: questi sono pretesti che vi vengono porti dalla inveterata passione. Ignorate forse come è picciolo il numero degli eletti? Se io vi arrecassi ciò che ne dicono i santi padri, forse vi spaventerei. Ebbene, se voi seguitate a peccare col dire che gli altri peccano, voi con essi vi dannerete: ecco qual sarà la vostra consolazione. Perdonatemi se io vi dico queste cose; ma io sono a dirvele costretto.

LA SORTE FELICISSIMA DI QUEI BAMBINI, CHE USCITI APPENA DALLE ACQUE BATTESIMALI TRA LE FASCE PASSANO DI QUESTA VITA, PUÒ ESSERE COMUNE A TUTTI I CRISTIANI.

Chi di voi non invidia que' poveri innocenti che appena usciti dalle acque battesimali tra le fasce passarono di questa vita? Persino coloro che immersi si giacciono nel lezzo delle

loro colpe, in que' lucidi intervalli che Dio infonde nel loro cuore alla menoma occasione, in vista di una morte, di una croce, di una sepoltura, da cui sono chiamati a quel vivere puro, che solo secondo il vangelo scampa dall'inferno, perfino, dico, i peccatori in questi intervalli non lascian d'invidiare la sorte di quei trapassati bambini. Essi dicono: quelle anime morirono in una perfetta ignoranza, ma in una perfetta innocenza. Beate che, se v'ha quell'inferno che è predicato dal vangelo, esse lo fuggono!

Questi e simiglianti pensieri, o miei cristiani, s'affacciano di quando in quando alla mente di que' medesimi che si vantano di non credere nè all'immortalità dell'anima, nè a Dio: essi di ciò non credere si sforzano, ed esteriormente il fanno; ma nel cuore una voce più potente de' loro sforzi lor dice: vivrà in eterno la tua anima, esiste un Dio! Costoro dunque che vivono in uno stato di dubbio invidiano la sorte di que' bambini che morirono avanti di poter credere o dubitare. Se noi loro chiedessimo se ciò è vero, forse lo niegherebbero; ma è impossibile che non sia nel loro cuore. Il sentimento della giustizia è innato nel cuore dell'uomo: come mai, dicon essi, Dio punirebbe que' pargoletti che non hanno colpa? Secondo gli stessi cristiani sono mondi, perchè hanno ricevuto il battesimo. Ripugna il solo pensare che Dio preparasse l'eternità di tormenti a que' bambini.

Coloro che credono nella religione di Cristo desiderano altresì di essere stati in vece di que' bambini: beati noi, dicono, se morti nella cuna; almeno certo saremmo in paradiso! O cristiani! voi v'ingannate nel pensare in tal guisa. Il paradiso è a voi certo come a quei bambini, ma per voi sarà maggiore che non è per essi. Fate contro l'util vostro nel nutrir questo desiderio; mentrechè, se è certo che a quei bambini stante la lor innocenza si dà il paradiso, è altresì certo che non c'entra niente che ci contribuisca per parte di essi: sono in uno stato tale che vengono esenti dal bene e dal male. Ora se uno adulto va in paradiso non è egli certo che godrà più di quei pargoletti? Quante violenze contro le proprie passioni, quanta penitenza, quante virtù non ci vanno per salvarsi! Questo tutto che si richiede per salvarsi fa corona di gloria agli adulti in paradiso, e manca a que' bambini che invidiate. Mi direte che è meglio un picciol bene certo che un grande incerto. Io vi

dico che quel grande che vi aspetta è certissimo. Non siete voi liberi? Gesù Cristo non è morto per voi?

Ebbene, purchè voi mettiate la buona volontà e facciate ciò che potete, G. C. co' suoi meriti ci metterà il resto. Se alcuno a voi dicesse: qui ci è una piccola somma che vi metto in mano; di qua a dieci leghe ci è un tesoro; scegliete uno de' due: ditemi, non scorreste voi di prendere il tesoro e di fare le dieci leghe? Dubitereste mai di non avere la libertà di farle? Quand'anche alcun po' vi costasse, non radunereste tutto il coraggio, non fareste tutti gli sforzi? Che sono mai dieci leghe a paragon di un tesoro, benchè far si debbano con fatica? O cristiani! E che cosa sono que' trenta, que' quaranta, que' cinquant'anni di questa vita a paragone del paradiso? Se voi veramente foste da questa verità penetrati, per guadagnare questo paradiso vi assoggettereste a passare delle migliaia di anni fra i più orribili tormenti.

Ma Dio tanto non vi chiede. Egli vi chiede che passiate questa breve vita da buon cristiano: e, a ben considerarlo, miei cari fratelli, è poi tanto difficile il vivere da buon cristiano? Non è il cristiano un ottimo padre, un ottimo magistrato, un ottimo cittadino? Le dolcezze della beneficenza, della gratitudine, dell'amicizia, dell'amor figliale, della tenerezza coniugale, insomma della carità, non sono dolcezze del vangelo, del buon cristiano? O cristiani! Queste sono vere durevoli dolcezze che goder possiamo in questa vita, da cui facciam passaggio alle eterne del cielo.

Ma con questo non vi voglio dire che la vita da buon cristiano non sia penosa e difficile: io non oserei negare ciò che dicono le scritture. Ma pensate che queste difficoltà, che queste pene sono mescolate dalle dolcezze che io vi mentovai; e quand'anche non ci fossero queste dolcezze, la brevità di questa vita, e l'eternità, e la perfezione del paradiso sarebbero sempre cose da farci parer nulle quelle pene e quelle difficoltà. Aggiungete che, benchè queste siano grandi, nondimeno, e fra l'aiuto di Dio, e fra la buona voglia, e fra la eterna speranza divengono dolci e lievi. Egli è dunque lo stesso che se voi foste fanciulli, purchè il vogliate, anzi come io vi dissi può essere più. Ma, direte voi, non perverremo noi mai ad essere della purità di quei bambini. No, ciò non è neppur vero, purchè voi nol vogliate: vestitevi della penitenza, e resteranno

le vostre anime bianche come la neve, innocenti come le colombe, simili in tutti a quei miseri figli di Adamo che immersi nel fonte battesimale divennero angioletti del cielo.

LA SOCIETÀ CI CONVINCE DELLA CERTEZZA DI UN AVVENIRE BELLO PEI BUONI ED ORRIBILE PER I CATTIVI.

Uno sguardo alla società, e saremo convinti della certezza di un avvenire bello per i buoni e orribile per i cattivi.

Non vedete infatti quanti sono coloro che in premio della loro giustizia e virtù patiscono la sete e la fame? Quanti gl'innocenti perseguitati? Quanti gl'illibati infermi? Dall'altra parte l'empietà ha il trono, il vizio ha l'oro, la scelleratezza ha gli onori, la prosperità per guiderdone. È possibile, o miei fratelli, che la vita di questi uomini che sì ingiustamente o patiscono o stanno allegri si finisca affatto alla morte? È possibile che l'anima del giusto si annichili come quella dello sciagurato? O se ammettete un'eternità, ditemi, potete voi colla sana ragione immaginare che una medesima sorte aspetti l'uom dabbene e il cattivo? Per me io veggo tanto evidente la verità del buono pei buoni e del malvagio pei malvagi avvenire, che non so comprendere come questo si metta in dubbio. Anzi voi medesimi che sprezzate l'eternità non potete in cuor vostro disconvenirne.

Mirate quel misero che nacque esposto al freddo, fu allevato fra la fame, visse fra gli stenti e muor sulla paglia, che pure fra tali circostanze infelici riserbossi puro, giusto e paziente; degnatevi di mirarlo, filosofanti del secolo, e rispondete: nacque quello sventurato per essere annichilato col ricco che aprì le pupille agli agi, agli onori, ai piaceri? Ovvero, se l'anima di lui dura, sarà ella gettata a prolungar le sventure nell'inferno o a gioire nel paradiso col ricco, col prepotente, coll'avaro, coll'impudico? Io m'appello a quel sentimento di giustizia che porta ogni uomo nel cuore e che non può mai scancellare, al vostro cuore lo m'appello. Non siete voi amici dell'umanità? Non ispandete voi l'oro in grembo al poverello in nome della natura? Non raffrenate il prepotente in nome della ragione? Ebbene, se togliete il paradiso e l'inferno, voi distruggete la ragione, la natura, l'umanità. Sì il giusto che

il malvagio o si ridurranno in niente od avranno una pari sorte. Amici dell'uguaglianza, è forse questa che predicate? Oh! voi ponete una disuguaglianza terribile, volendo far nguale la sorte del giusto a quella dello scellerato.

DELLO STUDIO NECESSARIO ALL'ORATORE CRISTIANO.

Lo studio contribuisce totalmente al buon esito di un predicatore: avrai un genio di un Grisostomo; se non istudi, non lo sarai unquamai. Ma per qnesta ragione ai nostri tempi tanti sono i pessimi predicatori: o lo stndio si trascura o mal si fa. Un chierico, che dar si voglia alla predicazione, dona esordio a questa sua carriera col girare per tutte le chiese a udire tutti i predicatori, i sermoni, i panegirici. Così si forma un cattivo gusto, s'empie la testa di mal digerita eloquenza e dottrina, e rendesi incapace di creare. Perchè pinttosto di correr tanto non si sta a leggere in casa? Bene. Egli si mette a leggere: che fa? Si provvede tutti i predicatori italiani e francesi, fa una raccolta interrotta dei quaresimali vecchi e nuovi, come la fanno i poeti cesarei dei drammi.

Apparecchiato così questo mucchio, si mette a leggere dalla mattina alla sera, e non si compone mai niente. — Ma si compone. E come ciò? Fassi un rifrittume di tutti quei bnoni e cattivi, impastricciati, mal letti e mal digeriti predicatori; formasi un gusto, uno stile, una maniera anfibia; ma invano tu cercheresti un giro veramente evangelico e originale. I padri, e il Grisostomo massimamente, poco e in fretta si leggono. Ma poco alla volta si emenda; lascia tutti i cattivi predicatori; ritiene Segneri, Bossuet, Bordaloue, Massillon, Saurin, Blair, Fléchier, Bordoni: dovrebbe lasciar Neuville, ma dall'acuto frizzo di questo autore non si sa staccare, e crede che il frizzante sia una qualità del predicatore evangelico.

I predicatori dei Francesi hanno quel difetto che è comnne ai loro tragici massimi, Racine e Voltaire, e che non è picciolo, di vestire tutto ciò che dicono alla francese. Molte prediche di Fléchier e di Massillon, e principalmente il *Picciolo Quaresimale* di quest'ultimo, sono di ciò una prova evidente; lo stesso Bordaloue e lo stesso Bossuet hanno spesse volte questo difetto. Qual cosa più cattiva di questa? Il gusto gri-

sostomico, che è il vero gusto della cattedra cristiana, è incognito agli oratori francesi. Si vede dunque come un allievo del pulpito inibire totalmente si dee la lettura di tutti i predicatori francesi, perfino dei sì vantati Bossuet, Fénelon, Fléchier, Bordaloue e Massillou. Veramente questo fa un po' di pena ai giovani predicatori: essi rubando su' Francesi sanno di rubare sul sicuro: e si credono già distinti predicatori, perchè rubano sul francese. Ma, oltrechè il rubare è una cosa indegna dell'oratore evangelico, è una pessima cosa il rubare ai fonti corrotti francesi che hanno adulterata in molte parti la parola di Dio. Se rubassero presso i santi padri, il loro peccato sarebbe molto più piccolo; fallirebbero, perchè la parola di Dio si dee bensì fondare sulla scrittura e sui padri, ma cavare dal proprio cuore; nondimeno, rubando ne' santi padri, si approprierebbero una dottrina sana ed evangelica.

IL RISO E IL PIANTO.

Non conversare con coloro che fanno molti progetti, che son pieni di idee nuove, e che faticano lo spirito invece di alleviarlo: se tu conversi è per sollevarti dalle cure serie del tuo stato; non ragionare perciò sempre di cose severe. Il riso fu dato all'uomo perchè ne usi; e chi non ride mai non è uomo. L'anima è una cisterna che si secca se non è inumidita dal riso e dalla giovialità.

Non ridere troppo, perchè il riso fa divenire stolto e incapace di cose serie.

Quando vedi l'umanità che sotto la malattia, la povertà, la prepotenza patisce, e ti spunta una lacrima di carità sull'occhio, non ritenerla, ma piangi. Questo dimostra che sei uomo, e piacciono tali lacrime al Padre degli uomini. Il pianto è stato dato all'uomo acciocchè ne usi e si formi un cuor buono.

Se tu pensi che serbar devi il pianto su quelle cose che sono veramente nocevoli, e il riso a quelle che arrecano vero vantaggio, a ogni colpo dell'avversa fortuna darai in uno scoppio di riso.

Figurati, o sventurato, di essere in un inferno, e il tuo stato di sventura ti sembrerà un paradiso. Questa è la teoria della felicità su questa terra.

DEL SUICIDIO.

I nemici del suicidio dicono sempre per salvare la loro tesi che Iddio solo è padrone della vita dell'uomo, onde ei solo può disporne (1).

Ma donde ricavano questa sì fatta padronanza di Dio? Dio certamente è di tutto l'universo padrone; ma con tutto ciò disse ai primogenitori: « Replete terram, et subiicite eam, et do- « minamini piscibus maris, » ecc., onde pose sotto il dominio dell'uomo non solo le creature inanimate, ma le stesse bestie e la loro vita. E ciò non impedisce che le bestie e le creature inanimate siano eziandio sotto il dominio di Dio. Dio è il dominatore, come diremmo, *in capite* di tutto. Dio è ottimo, è perfetto, è amantissimo dell'uomo. Non pose dunque contraddizione tra il ben essere e i doveri dell'uomo. Ora, se il suicidio fosse in qualunque caso proibito, Dio avrebbe voluto, come proveremo, in alcuni casi l'infelicità dell'uomo. Ma si dirà: se l'uomo può uccidersi, Dio non ha più il dominio della vita dell'uomo. Rispondo, che siccome Dio ha il diritto di uccidere gli uomini per il loro bene, così loro ha ceduto questo diritto. Ciò provo da quello che in alcuni casi l'uomo può trovarsi, in cui, inutile alla società e posto in grave pericolo di gravemente peccare, se non si uccide pecca in Dio tentandolo, e non fuggendo l'occasione del peccare potendolo. Dio dunque alle volte cede il diritto della vita agli uomini, e ciò fa tutte le volte in cui la vita è inutile o gravosa alla società e dannosa all'individuo. La vita poi in sè non è un ente reale, è solo una relazione dell'anima col corpo, una modificazione, ecc.

Perchè dunque sotto il dominio dell'uomo non pose la di lui vita? Se l'uomo coll'uccidersi s'annichilasse, non potrebbe ciò fare, perchè un tal dominio non gli diede Dio sull'universo, e perchè l'uguale non può dominare sopra l'uguale, nè l'uomo annichilare l'uomo. Ma l'anima è immortale; l'uomo uccidendosi separa l'anima dal suo corpo, e non fa altro che cambiare di stato; ora non è lecito all'uomo di cambiare di stato? La volontà è che vibra il colpo suicida, è l'anima perciò che è l'autore del suicidio: il corpo patisce, ma il corpo è infe-

(1) Rimandiamo i nostri lettori agli altri tratti sul Suicidio del chiarissimo autore, onde non si scambino semplici obbiezioni con esplicite proposizioni, come si fece in altre sue opere. *(Gli Edit.)*

riore all'anima, e Dio diè il dominio delle cose inferiori alle superiori. Infatti non si dice nelle scritture che l'anima dee dominare sopra il corpo? Ma, diranno gli avversari, questo dominio non si estende alla distruzione. E io rispondo: quando un uomo s'uccide distrugge forse il suo corpo? No certamente; lo fa solo cambiare di stato. Anzi questo è un cambiamento in meglio riguardo all'anima. Infatti il corpo per il peccato originale è sottoposto a molte infermità, agl'impeti di vergognose passioni: è incentivo continuo all'anima di malfare. Laonde l'anima rinchiusa nel corpo è circoscritta nelle sue operazioni, è resa debole e imperfettissima; onde nelle scritture si dice che l'anima è incatenata nel corpo come in un'orribil prigione, da cui il giorno della morte dee liberarla; che per elevar l'anima deprimere si dee il corpo: onde gli uomini probi furono sempre nimici implacabili della loro carne. È chiaro dunque come il corpo è per sè una cosa cattiva dopo il peccato, come imperfetta diviene in esso rinchiusa l'anima, come la morte che separa l'anima dal corpo rende l'anima nella sua perfezione, ed è perciò un'ottima cosa. È perciò lecito far quello che reca all'anima perfezione. Se non che si dirà forse che se la morte non all'anima almeno al corpo reca danno. Rispondo: 1° che il corpo come all'anima inferiore è in dominio dell'anima; onde l'anima per perfezionare se stessa può rendere deteriore, privare del suo commercio una cosa inanimata come è il corpo; 2° che, propriamente parlando, il corpo disgiunto dall'anima non riceve in sè alcun danno. Egli si cangerà in erba, in fiore, e così ugualmente sarà nell'ordine della natura. La putrefazione è solamente un oggetto di schifo per noi miseri e ignoranti: la natura invece di divertere gli occhi dal corpo corrotto, come facciam noi, con intensa attenzione e piacere il rimira.

Il danno che riceve il corpo separandosi dall'anima è relativo, vale a dire dipende dall'essere privato dell'anima, che congiunta a lui di fregio gli era. Ma, come dissi, l'anima può far ciò come al corpo superiore. Il corpo in sè poi, lo ripeto, non riceve danno; osservandolo indipendentemente dall'animo, è perfetto tanto nell'uomo come in un albero; tutte per esso sono uguali le modificazioni.

Che sia da Dio inibito all'uomo il suicidio, i teologi tentano anche di provare con altro mezzo. Per il precetto *non occides*, dicono essi, Dio vieta ogni sorta di omicidio, dunque anche

il suicidio. Io nego la maggiore proposizione. Dio con quelle parole *non occides* proibisce solo gli omicidii dannosi alla società, epperciò a lui. (Imperciocchè quello che è veramente dannoso alla società è spiacevole a Dio; quello che è veramente utile alla società è consentaneo a Dio. Giacchè Dio ottimo, perfettissimo e amantissimo degli uomini non pose in conflitto i doveri verso di lui coi doveri verso la società, alla quale fu l'uomo da lui creato.) La società che uccide un malfattore commette certamente un omicidio; ma dee dirsi forse che quest'omicidio è ingiusto e che è vietato da Dio nel precetto *non occides?* No certamente. Questo precetto adunque si estende soltanto agli omicidii ingiusti, cioè nocevoli alla società.

Ora varie volte il suicidio è utile alla società. Dunque, ecc. Ora così si prova che il suicidio alle volte sia utile alla società. 1° Una cosa è utile alla società che è utile al ben privato d'un individuo, essendo ogni individuo parte del tutto che forma la società. Ora spesse volte utile è all'individuo il suicidio, quando, v. g., si trova immerso in molte miserie, senza speranza di più risorgere, o è fra molte cause prossime e fortissime di peccare, ecc. Aggiungi che il suicidio perfeziona l'anima dell'uomo come si è detto. Dunque il suicidio è utile alcune volte all'individuo, epperciò alla società; 2° Ma una cosa non è utile alla società, se è utile solamente all'individuo e dannosa al complesso di tutti gl'individui. Spesse volte infatti l'util pubblico si oppone al privato. Ricercasi dunque, acciocchè una cosa sia utile o almeno non sia disutile alla società, che tale sia o non sia riguardo a tutti gl'individui di di cui la società è composta. Ora alle volte avviene che uno sia inutile alla società anzi gravoso quando è piombato in una infermità incurabile, ecc. Si vede dunque come spesso può avvenire che il suicidio sia utile alla società: in tal caso dunque è licito, e non è compreso nel precetto *non occides.*

Si è detto come la morte perfeziona l'anima. Ora, alcuno potrà dire, è lecito dunque sempre di uccidersi. Rispondo che, avendo Dio creato l'uomo per la società, pecca verso la società se si uccide quando è ancor utile a questa, quantunque uccidendosi perfezioni l'anima sua. Onde regola è questa generale tratta dagli stessi visceri della cosa, che l'uomo può uccidersi quando è totalmente inutile alla società. Volendo es-

sere *tutioristi*, potrebbesi dire che non quando è solo inutile, ma che quando è eziandio gravoso alla società l'uomo solo può uccidersi.

Dissi che può uccidersi chi è fra molte cause prossime e fortissime di peccare. Aggiungasi però che oltracciò bisogna che sia divenuto gravoso o almeno inutile alla società; che se ciò non è, quantunque in grandissimo pericolo di mortalmente peccare, non può uccidersi. La ragione di ciò è chiara. Dio ha creato l'uomo per la società; chi dunque, essendo utile alla società, si uccide, pecca contro uno dei fini per cui Dio l'ha creato. Quando un uomo dunque posto in grave pericolo di gravemente peccare, che pure è ancor utile alla società, si uccide, pecca verso la società. Ma pare che il pericolo di peccare contro di Dio dee fare che pecchi contro la società per isfuggire quel pericolo. No, mentrechè uccidendosi pecca l'uomo contro la società, epperciò anche contro Dio che l'ha creato alla società. Che dee dunque far l'uomo in questo conflitto? Egli è libero, e la grazia di Dio è pronta ad aiutarlo nel pericolo in cui è. Egli dee vivere per non peccare contro la società, epperciò contro Dio, sperando che aiutato dalla libertà e dalla grazia di Dio vincerà il pericolo. Nè la grazia di Dio gli sarà negata, imperciocchè non è questa da Dio negata a chi non lo tenta. Ora in tal caso l'uomo non tenta Dio, perchè se si uccide pecca contro Dio, perchè pecca contro la società. Ma se l'uomo, che è in grave pericolo di gravemente peccare, è altresì gravoso o almeno inutile alla società, allora può uccidersi, anzi è obbligato ad uccidersi. Imperciocchè altrimenti facendo tenterebbe Dio, il quale gli negherebbe la sua grazia, epperciò egli peccherebbe. Dico che tenterebbe Dio; imperciocchè può fuggire quel pericolo coll'uccidersi; e uccidendosi non pecca contro la società, cui è o gravoso o almeno inutile, e nemmeno contro Dio.

Spetta ora ai moralisti il definire i diversi casi in cui l'uomo può uccidersi. — Regola generale. L'uomo può uccidersi solo quando è inutile o gravoso alla società. Ai moralisti spetta il discutere quando l'uomo veramente in questo caso si trovi. Osservisi che il caso in cui l'uomo è inutile o gravoso alla società, e in pericolo grave di gravemente peccare, è un caso in cui il suicidio non è solo licito, ma comandato. Ciò parte dai principii che abbiamo posti. Si dee sfuggire la grave oc-

casione di gravemente peccare quando si può fare altrimenti per non tentar Dio. Ma questo forse è il solo caso in cui il suicidio sia comandato.

COME SI PROVI LA VERITÀ DEI MIRACOLI.

Molti dicono che i teologi fanno un circolo vizioso, provando la dottrina dai miracoli e i miracoli dalla dottrina. Ciò è falso. Si prova la verità dei miracoli: 1° dalla loro sostanza. Così, v. g., dalla sua sostanza si prova il miracolo di Giosuè che fermò il sole, sorpassando evidentemente questo prodigio ogni umano potere; 2° dal modo con cui si fanno. Così la guarigione subitanea di un cieco fatta con una parola; 3° dal fine dell'azione. Così sono veri miracoli quelli fatti da G. C., perchè furono sempre in bene degli uomini; 4° dalla santità della dottrina. Ma si osservi bene che qui non ci è circolo vizioso. L'uomo ha il sentimento morale, la legge naturale nel cuor suo, per cui distingue il bene dal male. Così, chi non conosce la santità della dottrina che è nelle sacre scritture? Questa santità dunque che si conosce col semplice lume della ragione è una delle prove dei miracoli. Nè il miracolo è per provare la santità della dottrina, conoscendosi questa colla ragione: è per provarne la rivelazione. Io sento una dottrina che secondo la mia ragione e quella de' miei compatrioti scevri del vizio è socialissima e purissima; io deduco che i miracoli che la confermano sono i veri miracoli. Questi allora mi provano che quella dottrina è rivelata da Dio, e che rivelati sono i misteri inclusivi e i riti comandativi. A questo si aggiugne che questi riti e misteri sono in sè buoni e atti a confermare la pura morale con cui sono misti. Alcuno potrà chiedere se basti questa prova della santità della dottrina a provare i miracoli. Io rispondo che la questione è inutile, mentrechè tutti i miracoli esseuziali che ci sono narrati nelle divine scritture non hanno quella sola prova, ma anche le altre.

I miracoli si distinguono in miracoli *di primo ordine* e in miracoli *di secondo ordine*.

Dei miracoli che si narrano nelle scritture molti sono di primo ordine, come di un morto putrefatto risuscitato, di Giosuè che fermò il sole, ecc. Questi non sono solamente pro-

vati dalla santità della dottrina, ma e dal fine retto e dalla sostanza e dal modo. Questi miracoli dunque di primo ordine sono indubitati, e indubitatamente provano la rivelazione della dottrina. Ed essi sono anche una prova de' miracoli di secondo ordine fatti in favore della stessa dottrina. La scrittura è autentica: ciò che ci si narra è avvenuto nel modo che ci si narra; e tutto questo si prova per mezzo della critica umana. Dunque i miracoli che ci si narrano sono accaduti nel modo in cui sono narrati. Ora molti di essi, come dicemmo, sono evidenti miracoli di primo ordine, e non possono essere prestigi; da questi, come abbiamo provato, sono pure approvati come veri i miracoli di second'ordine. Dunque l'autenticità delle scritture situata su umane regole infallibili prova ciò che in esse è vero; i miracoli che ci sono narrati per le ragioni che arrecammo sono veri miracoli. Fin qui dunque per mezzi umani si prova la verità dei miracoli: questi provano la divinità della dottrina; la dottrina statuisce l'infallibilità della chiesa; questa la sacra autenticità, l'ispirazione delle scritture; e tutto questo è su fondamenti infallibili, ma umani. Dov'è il circolo vizioso che tanto vànno vantando gl'increduli? La chiesa, dicono essi, dice che è infallibile, perchè è infallibile. È falso. La chiesa dice che è infallibile, fondata sulla dottrina di Cristo che dice essa essere infallibile. Questa dottrina è nella sacra scrittura. La sacra scrittura è dichiarata autentica dalla chiesa fondata sulle infallibili prove dell'umana critica. Voi provate, dicono gl'increduli, i miracoli dalle scritture, e le scritture dai miracoli. Ciò è falso. L'esistenza dei miracoli si prova dall'autenticità delle scritture, e la loro veracità dalla ragione, come si è detto: l'autenticità delle scritture si prova dalle regole infallibili della critica umana. I miracoli poi servono a provare non l'autenticità, ma la divinità della dottrina delle scritture.

Voi provate, dicono gl'increduli, che le scritture sono ispirate da Dio dalle stesse scritture. Si prova questa ispirazione dalla dottrina di Cristo passata nella tradizione e consegnata nelle stesse scritture. Ma che la dottrina di Cristo sia la stessa che quella consegnata nelle scritture e passata per tradizione si prova colle regole infallibili della critica umana.

NESSUNA RELIGIONE È PIÙ CONGRUA DEL CRISTIANESIMO ALLA SOCIETÀ.

Rousseau tacciava il cristianesimo di antisociale, perchè non concentra unicamente nella patria l'amore degli uomini, ma lo estende a tutto il genere umano, pretendendo di così dedurre che l'amore del cristiano ugualmente estendendosi a tutti gli uomini non può esser per la patria sì caldo come sarebbe se ai soli concittadini si appigliasse, quale nelle antiche repubbliche greche e romana veggiamolo essere stato. Io di questa medesima ragione mi servo per provare che nessuna religione è più del cristianesimo congrua alla società. Quest'estensione universale dell'amore, per cui il cristiano, amando il concittadino, non tralascia di amare insieme tutti gli altri uomini della terra, è il vero amore della società naturale, la quale esser dovrebbe il complesso di tutto il genere umano in una sola famiglia. È il peccato che ha resa impossibile questa unione sì bella, e che perciò ha anche sbandito il vincolo filantropico che la sosterrebbe.

Ma G. G. Rousseau che non ammettea la colpa d'origine, che alto risuonava sempre i nomi di fratellanza e d'amore, perchè mai discacciava quell'universal lega che senza l'entrata della corruzione esisterebbe? Io però che non sono deista, oltre altre mille prove, sono da questa medesima impossibilità dell'unione sociale di tutti gli uomini convinto dell'esistenza di un peccato originale di felicità cotanta distruggitore. Che se fu il peccato distruttore di questa perfetta società, non si dovrà dire esso antisociale, e sociale per eccellenza quel principio rigeneratore che di nuovo al più possibile la ridona? La religione di Cristo è questo principio; con il comando di uno scambievole universale amore a tutti gli uomini rende quella perduta beatezza, e fa di nuovo dell'universo tutto una sola patria. Nè vale il dire che la corruzione dell'uomo non ostante la religione del vangelo persistendo, e durando la divisione delle società cui impossibile è torre, vana cosa, anzi dannosa riesce l'universale filantropia. Imperciocchè a me pare che costoro siano crudeli nemici del genere umano, siccome lo sarebbe chi dicesse non doversi l'uomo nè curare nelle malattie, nè guardarsi dai pericoli, nè perfino cibarsi, perchè, non ostante tutto questo, la morte è inevitabile. Perchè evitare non si può

tutto il male, ma solo una parte, si dee forse lasciar correre anche questa? Se è impossibile che tutti gli uomini si uniscano in un sol corpo di governo, deesi forse intralasciare di unirsi in un sol corpo di amore? E se molti nemmeno a questo vogliono acconsentire, i pochi forse eziandio lo debbon respingere? Se alcuno mi odia, debbo anch'io forse odiarlo perchè ci sbraniamo a vicenda?

Nè questo amore universale del cristiano danno arreca all'amore della propria patria in particolare. Il cristiano ama tutti gli uomini, ma il suo amore non è cieco; ha una grande carità, ma eziandio una grande giustizia. I primitivi cristiani che formavano interi eserciti al servizio degl'imperatori gentili possedeano certamente quell'immensa carità che facea che amassero tutti gli uomini, anche i loro nemici; nondimeno andavano a pugnare contro i nemici della loro patria con tanto valore, che da essi le coorti pagane erano superate. Gli Iloti mostrano abbastanza come i Greci liberi, avendo l'amor della patria esclusivo, erano incoerenti coi loro stessi principii come i moderni Inglesi ed Olandesi.

Io estimo ed ammiro grandemente le antiche repubbliche, perchè ci veggo quanto di più bello, di più buono e di più grande può l'uomo da se solo operare; ma frattanto io, non tratto da cieco entusiasmo che tutto loda, ne scopro i grandi difetti; e talvolta involontariamente, facendo astrazione dai decreti della divina Provvidenza, compiango quei popoli liberi di non aver avuto la vera religione per guida, motrice e fine delle loro grandezze, e fra me dico: oh se il vero lume fosse ad essi trapelato, come più veramente grandi sarebbero stati! Come le loro gesta sarebbero state azioni di virtù! Come il loro bene non sarebbe stato offuscato dalla ferocia, da un amor patrio esclusivo, dall'odio dei nemici, dalla immane superbia, dall'esagerazione di tutto! ecc. Chi niega infatti che se ottima era cosa in essi l'amor della patria, tal amore dalla esclusione che portava di ogni altro amore era offuscato? E se dal principio puro dell'amor della patria le loro vittorie, la loro frugalità, la loro incorruttibilità, la loro costanza derivavano, non è chiaro che dall'esclusione di ogni altro amore unito all'amor della patria, le ingiustizie, le crudeltà, la ferocia, la rovina degli stati talvolta provenivano?

Quando fossero stati di Cristo seguaci i Romani, essi avreb-

bero unito all'amor della patria l'amore di tutti gli uomini, e perciò non avrebbero arrecate armi ingiuste e ingiustissimi tributi e feroci stragi presso tutti i popoli della terra; e così non sarebbe la loro patria al colmo de' suoi trionfi rovinata in mano dei tiranni. Imperciocchè qual altra è la cagione della decadenza di Roma, anzi la radice di tutte le cagioni, se non se l'estensione dello stato per tante conquiste? Se Roma fosse stata ristretta unicamente intenta a difendersi e a rendersi felice, non sarebbe maggiormente intatta durata? Ecco da questo esempio provato come non solo l'amor patrio cristiano è uguale all'amor patrio dei gentili, ma superiore; imperciocchè, ben ponderate le cose, quell'eccesso dell'amor della patria esclusivo dell'amore degli uomini non concittadini ridonda in danno dello stesso amor patrio. Ma, quantunque ciò non fosse, i soli principii di giustizia non indicano chiaramente essere una tale esclusione malvagia? Gli uomini sono in essenza tutti uguali; qual è il divario per cui io amo un mio concittadino, e non amo, anzi odio chi mio concittadino non è? Questo divario è un accidente; e un accidente deciderà tra l'amore e l'odio? Infiniti assurdi da questo derivano: dimenticanze manifeste dei primi principii del codice della natura, cosa orribile in un vero cittadino. E perchè io arrechi un esempio, non è una cosa contraddittoria e che fa orrore il vedere ai nostri tempi e nei passati gli Angli e gli Olandesi, che si vantano per i due popoli più liberi (1) dell'Europa, a dimenticarsi di ogni sentimento di umanità e di giustizia nello strappare alle loro terre native i negri per condurli schiavi, mantenerli duramente quali bestie a durissimi lavori per tutto il tempo della loro vita? In tal guisa cittadini civilizzati e liberi, che si pregiano di risguardare la libertà e l'uguaglianza come primari diritti dell'uomo, giungono a tal eccesso che più far non potrebbe un tiranno, un despota, un irocchese, un cannibale!

(1) Gli Svizzeri forse sarebbero più liberi se volessero esser meno inviliti.

LA CACCIA È UN TRASTULLO ORRIBILE E INDEGNO DI UN ENTE. RAGIONEVOLE E PIETOSO QUALE SI È L'UOMO.

Non so come da evangelici pastori si possa ai chierici permettere per divertimento la caccia, divertimento che ai soli principi, come quelli che allo spargere sangue avvezzar si debbono, è da lasciarsi. Un trastullo sì orribile è indegno di un ente ragionevole e pietoso quale si è l'uomo; onde a tutt'uomo probo si disconviene: quanto più dunque ai ministri del Dio del vangelo, agli oblatori del Dio della pace! Queste doglianze non avrebbero luogo se la pietà primitiva regnasse ancora nel cuore almeno dei cristiani; dico almeno dei cristiani, al buon cuore del quale dee cedere quello dei gentili filosofi. Ma a noi lo spargere il sangue degli animali è piacevole come lo è lo spargere quello degli uomini ai cannibali; onde se un abitatore di un altro pianeta scendesse su questa terra, nè tra questi, nè tra noi ricercherebbe l'uomo.

Vituperio che rende inferiori i cristiani, anzi i ministri della religione di Cristo ai pastori e ai filosofi dall'antichità pagana (1).

La caccia è solo licita in caso di necessità. E questa necessità si trova: 1° quando tal fosse il caso in cui l'uomo si trova che non avesse onde cibarsi di solo latte, legumi, frutti, ecc. Così, per esempio, una colonia che capita in un'isola deserta, e che delle produzioni della terra non ha abbastanza onde pascersi tutta, può cacciare; 2° quando in caso di malattia sono necessarie le carni di qualche animale o il sugo di esse. Ma io reputo che questo caso radissimo o anche giammai arrivi; imperciocchè l'Autore della natura non pose certamente per rimedio solo di un male quello che non si può avere se non colla crudeltà.

Il latte, il più nutritivo di tutti gli alimenti, contiene i sughi essenziali confortativi dell'animale in cui si trova. Si può avere senza crudeltà: e questo ne dice che esso coi prodotti della terra largamente basta ai nostri bisogni.

(1) Plutarco tra gli altri filosofi eloquentemente dimostra come snatura l'uomo lo spargere gratuitamente il sangue degli animali. Rousseau G. G. nell'*Emilio* è di questa opinion pure, e arreca il passo eloquente di Plutarco su tal proposito

MORTE DI SOCRATE.

Il grido della moglie di Socrate nel veder entrare a lui che dovea morire la turba degli amici, come è mai commovente nella sua bocca! E come mai tragiche sono quelle parole della medesima che rompono a un tratto e danno risalto di chiaroscuro al quadro egregio dipintoci dal discepolo Platone! « O « Socrate, diss'ella, questa è l'ultima volta che teco favelle- « ranno gli amici tuoi e tu con esso loro. » (Vedi *Fedone*.) Quel cuore coniugale comprendea i rapporti di que' cuori filosofici, e piangeva per essi. Ma Socrate alla di lei fronte si mostrò troppo stoico, e non seppe piegarsi a confortare quella debolezza che pur proveniva dall'amore; freddamente solo « disse a Critone: alcuno meni a casa costei. Certi di lui fami- « gliari sclamante e piangente la ritornarono tosto. » (*Loc. cit.*)

Un cristiano non avrebbe operato in tal guisa: avrebbe porto consolazione all'animo egro e dolente per amore col mostrargli il crocifisso; e, non meno imperturbabile, fermo e speranzoso del maestro di Platone, avrebbe saputo ragionar non solo e tranquillare se stesso, ma eziandio consolare altrui.

L'AMORE RENDE DOLCE QUEL VANGELO CHE PARE INTOLLERABILMENTE DURO A COLORO CHE NON LO GUSTANO.

« Iugum meum suave est, » dice Cristo. Ecco la teoria dell'amore che rende dolce quel vangelo cui pare intollerabilmente duro a coloro che non lo gustano. Quella religione infatti non può essere verace, che la perdona ai sensi, alle passioni, all'uomo corrotto; ed è ben lungi dall'esser tale la religion del vangelo. Ma se è così rigida, come aver potrà chi la abbracci? L'uomo è troppo debole e infermo: una tal religione non può avere i suoi difensori, i suoi confessori, i suoi martiri. Eh! qual errore è mai quello di chi giudica umanamente quello che è divino! Se all'uomo diè Dio un cuore suscettibil di amore e uno spirito capace d'intelligenza, ciò non è per nulla. La grazia scenderà a illuminar l'intelletto del cristiano e ad accenderne il cuore: conoscerà la grandezza dei dogmi che crede, e la purità delle massime che professa; l'unica sua scienza e il suo unico amore saranno con san Paolo

Gesù Crocifisso; vedendo tutto in Dio, amando tutto in Dio, non vedendo per fine altro che Dio, le rinnegazioni della carne, la tolleranza delle pugne spirituali, le persecuzioni, i martirii saranno a lui un giogo, ma un giogo soave perchè un giogo d'amore.

La divina grazia principiò l'opera, e Dio padre trasse a sè il fedele secondo l'espressione del Redentore; ma, trattolo seco, il vincolò con una catena d'amore, e gl'impose il suo giogo soave. Ecco come i passi della scrittura, apparentemente discordi, combaciano insieme ottimamente.

QUANTO LA PREVENZIONE AGISCA SUI NOSTRI PENSIERI E SULLE OPERE NOSTRE.

Molto importa ed influisce sul nostro modo di pensare e di sentire quello da cui siamo preoccupati. In qualunque istante che l'uomo si prenda, il di lui animo è preoccupato o dalle idee, parole o azioni antecedenti, o da mille altre circostanze. La prevenzione agisce necessariamente sui nostri pensieri, su quello che ascoltiamo, diciamo od operiamo. È questa la ragione per cui la stessa verità infiamma e traesi dietro l'animo d'alcuni, lasciando freddo e indifferente quel d'altri; per cui un misero sofisma ad alcuni muove il riso, ad altri fa colpo ed ottiene il suo effetto. Anzi questi cotali mutamenti nei medesimi individui si ritrovano bene spesso e massime negli animi giovenili. La cagione per cui un buon ragionamento o una cavillazione ottengono o no il loro effetto, si è il disponimento o l'indisposizione dell'anima a tal riguardo. Quando qualche oggetto ti si para anzi gli occhi, alcuna occasione ti si appresenta, o uomo ti parla, se a tutto ciò è favorevole la tua prevenzione, tu ti ci arrendi di grado, se no tu ci resisti. Tu puoi però come libero, e di te donno, diffalcare o anche torre totalmente la prevenzione mediante il riflesso; chè allora le idee da te suscitate sarannoti più a seconda delle eccitate da cause estrinseche, e sopra di te signoreggieranno. Onde di qualunque verità tu voglia altrui persuadere, non impegnarti in molti ragionamenti che potrebbero espellersi dall'altrui prevenzione, eccita bensì altri a pensare su quello che vuoi, dirigendone occultamente i pensieri verso lo scopo cui tendi, lo

che, mediante un'insinuatrice eloquenza e alcuni principii di ragionamenti ben gittati, non è molto difficile. L'abate De Lamennais è pure di questo sentimento, che veramente hanno il loro effetto le sole ragioni che ce le troviamo da noi, e che l'effetto unico dell'altrui è indiretto, cioè consiste nella scossa che riceviamo a pensare noi di proprio fondo. (*Essai sur l'indifférence*, ecc., vol. I.)

IL DIRITTO E LA FORZA.

Gli amici di Obbesio (e ce u'ha tuttavia) hanno come il loro padre sposata la causa della forza, ed esauriscono tutti i monumenti storici e i ragionamenti filosofici per consecrare a pregiudizio del diritto l'intolleraulissima loro deità. Consultate, dicono essi, l'uomo primitivo nelle più vetuste storie; miratelo errante fra le selve e i deserti, e vedrete che il timore è il primiero suo istinto, la forza il principale suo diritto. Egli pensa a procacciarsi quasi prima le armi del cibo, e pone in esse ogni suo sollazzo, ogni conforto, ogni gioia. I primi popoli sono belligeri, e fanno consistere nella valoria ogni onore, di cui le armi sono il segno esteriore, l'unico fregio.

Eh! chi mai se non il manicheo o l'ateo può appellare uom primitivo quello che vede ricolmo di mille imperfezioni sì corporee che spirituali, che è in pugna sempre colla parvità di sua potenza e l'eccesso de' suoi desiderii, che è ognor combattuto da pravi appetiti e dalla voce del cuore? Se la forza è il diritto dell'uomo, perchè mai alcuni uomini ne sono privi, e quegli che n'è più a ribocco fornito non ne ha pur mai abbastanza? Eh! che in tal sistema non v'ha che contraddizione ed errore. O bisogna dire che l'uomo attuale è l'uom primitivo, tuttochè la forza stessa, l'unico, secondo Obbes, suo diritto, siagli imperfettamente concessa, e allora o bisogna ammettere un Dio cattivo, o negare ogni Dio; ovvero fa d'uopo concedere che sia stato un uomo primitivo dal presente diverso, perfetto nel genere suo: la forza dunque, cioè il solo suo diritto, era uguale in tutti gli uomini, e grande il più che potea nell'umana natura. Ma se così era, la collisione di tante uguali forze producea zero, non ostante la loro enorme grandezza; il dritto dell'uomo era inefficace.

Infelici adunque erano quegli uomini, e concludere si dee che fatto della forza diritto non può mai esser l'uomo felice. Per abbracciare un tal sistema bisogna dunque esser manicheo od ateista. L'assurdo di queste due sette è troppo evidente assioma per essere eretto in teorema.

Ma quando ancora l'istinto presente della forza potesse esser dell'uom primitivo, io non so vedere come se ne far possa un diritto. Io vedo che al contrario è opposta a ogni diritto perchè distrugge l'ugualità e le leggi della natura. Alcuni uomini ne son privi; dunque alcuni uomini non hanno diritti. La forza non è un attributo intrinseco, sicchè l'accidente talvolta ne distrugge l'effetto e la rende suddita della debiltà; dunque il diritto è versatile, e sorge talvolta dalla propria distruzione. Le forze di dieci uomini uniti formano una sola forza che distrugge quella di un solo uomo; i diritti dunque di dieci uomini uniti insieme distruggono d'un uomo il diritto. Che assurde e ripugnanti conseguenze!

Se gli avversari dicono che la forza è diritto dell'uomo perchè tutto in esso spira la forza e ad essa tende, io mi varrò di simile argomento contro esso. L'uomo è vero che tien gran conto della forza e ne fa grand'uso, ma prima conosce la legge dell'amore e della giustizia.

Le nazioni sono è vero tra di esse divise, ma i vincoli di amicizia, di paternità, di figliazione e di amor coniugale legano tra di essi gl'individui di caduna nazione. Inimicizia, guerra, strage è il commercio più comune tra gente e gente; ma l'origine di questo sanguinoso commercio è il serbare indipendenti le native capanne, il difendere i vecchi genitori, le mogli e la prole che ci stanno rinchiusi.

Se fosse vero, come vuol Hobbes, che abbia regno la forza sola, guai agli esseri deboli, ai vecchi padri, alle tenere spose, agl'impotenti fanciulli! Eppure, al contrario, un'ardente gioventù, una virilità robusta si dilacerano a vicenda per difendere quegli individui, quanto deboli, riveriti tanto ed amati. Togliete questi cari pegni a una delle parti di quegli ardimentosi combattenti, ogni speranza di essi con ogni baldore ecco tosto sparisce; più non hanno veruno sprone alla vincita, che cessa d'aver per essi ogni pregio, più non resta loro interesse di vita: simili a quei guerrieri che, animati dal loro vessillo o da sacro impronto dei loro scudi, si smarrivano tosto al perdere da sotto

gli occhi questi impulsi del bellicoso loro furore, o si lasciano trucidare a sangue freddo dagli atroci nemici, o si danno a una disperata vendetta, compiuta la quale in se stessi rivolgono il ferro vittorioso; ma non cade nè anche loro in mente il pensier della fuga. Eh! sono questi i segni di stimar per diritto la forza, di nodrir timore e apatia per tutti fuorchè per se stessi?

Di simili combattenti la parte che è vittoriosa entra tosto tra le native capanne o spelonche in trionfo; dai vecchi padri sono benedetti, abbracciati dalle tenere mogli, adorati dai piccioli figli i valorosi guerrieri. Essi riconoscono tutta la loro felicità, la loro pace, la loro indipendenza, o per meglio dire l'indipendenza, la pace, la felicità de' loro congiunti dalla loro vittoria. Quelle armi perciò che ne furono lo stromento sono erette in onorevol trofeo, e adorate dai tardi nepoti: il mestiere dell'arme è commendato, gli eroi culti ne sono come divinità. Chi non vede in tutto ciò come primo motore l'amor de' congiunti e della giustizia? La guerra s'intraprende per essi; e sono riveriti, e adorati i guerrieri, conservate in grande orrevolezza le armi perchè gli hanno salvati.

In vece di ricorrere a desolanti e contraddittorii sistemi attegniamoci a quello della natura e della religione. È la natura, cioè l'autore di essa, Dio, che ha uniti gli uomini in società con vincoli di giustizia, di pace, di amore: è il peccato che ruppe l'eternità di tali vincoli, ne diminuì l'altezza, adulterandoli, mescendo con essi la forza, la guerra e la distruzione. Separò il peccato gli uomini in varie nazioni, essi che Dio avea destinati a comporre una sola famiglia; gli costrinse il peccato a procacciarsi la giustizia con la forza, e a servare e difendere colle stragi e la crudeltà la loro pace e l'amore. Ma il peccato non fa diritto.

E il cristianesimo che venne a distruggere il regno del peccato ebbe per iscopo di ritornare il regno della natura incorrotta. Il vero cristiano vede in tutti gli uomini i figli di Dio, e perciò i suoi fratelli, ed arde per tutti d'amore in Dio. Se diritto fosse la forza, potrebbe l'uomo pervenire a un tal grado, o almeno, pervenutoci, potrebbe starci in quiete? Quello stato, in cui bisogna far violenza a quel cuore in cui il dito della natura scrisse le sue leggi, non sarà mai lo stato della natura; al contrario tu sei in questo veracemente, se senti l'approvazione

del cuore. Il cristianesimo violenta le passioni, ma tien dietro al cuore, intendendo io per cuore la legge della natura impressaci, non i disordini della colpa. Non v'ha cristiano che, nel mentre in cui combatte senza tregua colle sue passioni, non senta al fondo del suo cuore una pace, una quiete, una tranquillità che ad una sola voce incessantemente gli gridano: tu sei felice! o per me' dire: tu sei nella strada della vera felicità! Eh! ciò potrebbe essere se l'uomo fosse in uno stato innaturale professando la cristianità? Pure egli ci è senza dubbio, se la forza è diritto. Percioccbè i diritti essendo derivazioni della legge naturale ne' suoi rapporti coll'uomo, la violazione di questi diritti è violazione della legge naturale. Ora lo stato contrario a questi diritti è stato contrario alla natura. Se dunque la forza è diritto, anzi il primo dei diritti come vuole Hobbes, lo stato che le si oppone è contrario alla natura.

Evidente che diametralmente le si oppone il cristianesimo; evidente pur è dunque che secondo l'ohbesiano sistema il cristianesimo dee essere contrario alla natura. Ora come si è dimostrato la sola voce del cnore dice che non lo è. Dunque se il cristianesimo distrugge la forza, questa non sarà diritto.

Anzi la voce del cuore, che approva il cristianesimo, disapprova ed annega la forza. Se fattevole fosse un popolo alla obbesiana, che per diritto e per legge non conoscesse altro che forza, se sussistere potesse questo popolo (lo che possibil dire è assurdo), gl'individui di esso non solo avrebbero la strage e la morte attorno di sè ne' congiunti, negli amici (se pur ne avrebbero), in se stessi, ma la possederiano ancor nel loro cuore. Chi potrebbe in essi estinguere gli affanni, i terrori, i rimorsi? Lo stato di continuo timore è insopportabile: e pur tale sarebbe lo stato continuo dell'uomo, se diritto fosse la forza. Nondimeno ciò poco o nulla sarebbe a fronte degli altri angori dell'anima. L'aspetto delle stragi, il vederne in sè la cagione, cagionerebbe orrendi rimorsi. Non si amerebbe più altr'uomo che sè; ma non ostante l'altrui morte renderebbe infelice: di sangue freddo si vedrebbe spargere il sangue; tuttavolta la malinconia entrerebbe nel cuore. Quand'anche a forza di brutalità s'estinguessero i rimorsi, non per ciò s'acquisterebbe la pace. Si perverrebbe a un punto in cui senza la guerra e la strage non si potrebbe aver pace; ma con tutto questo pur non si potria possedere. Una lagrima di compassione più non uscirebbe dagli occhi, bensì pianto di rabbia. Un

riso spunterebbe sui labbri, ma il riso della ferocia colla malinconia la più nera nel cuore. Ah! checchè si facesse, ingannar l'uomo mai non potria se medesimo, e deludere quella legge che per renderlo felice o misero, secondochè avrebbe voluto, indelebilmente Dio gl'impresse nel cuore.

LA RAGIONE E IL CUORE.

Alcuni, cui non saprei se indifferenti, pirronisti o atei debba chiamare, chiudono l'orecchio a ogni verità di religione dalla ragion tratta e dall'uman cuore, dicendo: chi sa che non m'inganni la mia ragione, non mi seduca il mio cuore? Questa che a me pare nell'intelletto e nel sentimento verità, è probabilmente una illusione, che necessariamente ridonda dalla mia costituzione e da quella dell'universo.

Un'occhiata però su di questa dottrina (se tal può chiamarsi) e svanirà il prestigio.

Il dubbiare è un'azione positiva che afferma: onde il dire io dubito se la mia ragione e il mio cuore non m'ingannino, è un vero affermare, come osserva ottimamente Labarpe contro Bayle. Laonde non v'ha sistema in cui l'uomo possa valersi di questo argomento: io non so niente di certo. Gli scettici gridano contro i veri filosofi al circolo vizioso, al sofisma: voi, essi dicono, provate tutto colla ragione e col cuore; ma provatemi che nè la ragion vostra, nè il cuore s'ingannino. Eh! nol potete provare se non colla stessa ragione, col cuore medesimo che sono in quistione; e così cadete in una manifesta petizion di principio.

Benissimo! Ma coloro che fanno questi ragionamenti non ci cadono essi pure egualmente? Chi sa che la ragione e il cuore non c'ingannino? dicono essi. Ma questo dubbio da che è mosso se non dalla vostra ragione e dal vostro cuore impervertiti? In sostanza questa è un'affermativa; provatemela. Voi mi provate che la ragione e il cuore sono valevoli testimonii con essi medesimi, e fate un circolo vizioso. E voi con che mai scoprite questo nostro parallogismo se non colla vostra ragione e col vostro cuore corrotto? Non è la vostra ragione e il vostro cuore che vi suggeriscono l'obbiezione? Ma se voi ricusate di assentire a noi perchè ci vagliamo di questi testimonii, comin-

ciate voi a destituirvene. Provate l'assurdità de' nostri asserti, ma senza il mezzo della ragione e del cuore. Noi a buon conto, se facciamo uso di simili mezzi, non ne ricusiamo la testimonianza: voi al contrario li ricusate e ne fate uso per ricusarli; così con voi medesimi cadete in doppia contraddizione.

Si vede adunque che del preteso circolo vizioso si valgono altrettanto gli avversari che noi; essi per soprassello vergognosamente a se stessi contraddicono. Ma pogniamo che da questa parte ci fosse il parallelo tra essi e noi. Bisogna necessariamente cadere in quella petizion di principio, imperciocchè non v'è alcun mezzo tra l'accertare nostro e il dubbiare di essi; e, comunque si faccia, bisogna far uso della ragione e del cuore.

Ora il nostro sistema è armonioso, comprovatissimo, amicissimo della ragione e del cuore: l'altro al contrario è desolante pel cuore e assurdo per la ragione: qual dei due si dee dunque scerre?

Si vede come Dio volle che l'uomo a suo dispetto facesse uso della ragione, qualunque sistema adottasse: volle con questo torgli ogni scusa e confonderlo colla stessa empietà.

PERCHÈ I SENTIMENTI E LA PERSUASIONE DEGLI UOMINI SIANO TANTO VARII.

I sentimenti degli uomini non solo relativamente ai varii individui, ma ed in un solo secondo le moltissime circostanze ed il loro intreccio, cose mutabili al sommo, variano grandemente. E chiunque può di ciò convincersi facendone lo sperimento su di se medesimo ogni giorno, ogni ora, ogni momento, e sempre troverà come ciò sia vero. Perciò nel giudicare sì nei pensamenti che nei parlari, come ancor più negli scritti, conviene essere talmente parco, che non si dee nè deliberatamente sposare in noi, nè proferire anche il menomo parere, senza averci prima posto quiete, tempo, e ben pensato sopra. Se non che (1) e per inconsideratezza e per boria ed

(1) La ragione in tutti gli uomini è una, nè essenzialmente varia; pure perchè mai le persuasioni sono tanto varie? Perchè molte non da essa ragione, ma dalla nebbia, prodotta da mille circostanze, che l'attornia, derivano.

anche talvolta per impossibilità ciò non si vuole osservare; perlochè nel giudicare tanti sono i dispareri e i dibattimenti degli uomini, che, quantunque appaiano leggieri, nondimeno formano un tessuto molte volte di reale rilievo. I miscredenti autori e tutti gli scrittori per passione le molte volte non dalla loro mala fede indotti, ma dall'impeto cieco con cui compongono sono tratti in errori, in assurdità, in contraddizioni con se medesimi. E più la passione è forte, il temperamento dell'autore vivace, più grande flemma ed ozio e tempo e riflessione ci si dee porre, altrimenti si imita il Voltaire che divenne bambino o pazzo a forza di contraddizioni e di strafalcioni l'uno su l'altro strettissimamente accatastati. Certo tale non era l'animo dell'ateo inviperito, che volea sedurre e non farsi sbeffare; onde manifesti si vedono gli effetti della passione e del precipitamento.

LA STRADA DI MEZZO È LA SOLA ONDE SI PUÒ GIUNGERE ALLA VERITÀ.

L'eccesso nelle opinioni fu sempre il segno del dibattito tra gli scrittori, e rade volte tra essi fu chi dalla pugna si schermisse abbracciando la strada di mezzo, che è la sola onde si può giungere alla verità. Fu sempre una cosa ottima l'insegnare ai popoli i loro diritti, i vantaggi dei loro governi, la corruttela dei loro costumi; e questo nobile studio strettamente per natura sua con quello congiunto della religione è il più degno di occupare l'uomo sociale. I principii su cui l'edificio si fondi, a ciò come ad ogni altro magistero sono necessari; la sola difficoltà sta nell'invenirli concordi, stabili e sopratutto reali. E, se buona parte degli scrittori concorda insieme nel fine delle sue ricerche, si dispaia nei mezzi. Può dirsi che tanti quanti sono gl'individui che trattarono questa materia tanto ne sono varii gli elementi. Alcuni teologi credettero di sciorre il nodo della difficoltà col riferire tutto a Dio come a principale disponitore in questa materia, dicendo perciò che l'uomo dee stare soggetto al governo in cui si trova, perchè ogni governo viene da Dio.

Questo in parte è vero: ma, oltrechè gli fu data una dispotica estensione a rovinare tutti i principii di natura e di

religione, è una cosa che dispetta senza appagare l'animo ardente dell'uomo il sentirsi a dire: tu e i tuoi concittadini vivete tutti sotto un tiranno, e ci dovete ugualmente stare soggetti che ad un giogo legittimo. Sorsero coloro che più assurdamente ancor dissero provenire i governi da quella convenzione cui appellarono patto sociale, e cui diedero per base e fondamento alla società: *assurdamente* dissi, imperciocchè, se la società è sul contratto fondata, questo contratto che ha poi per fondamento? In cotal guisa i pensatori politici, passando dalla religione all'empietà, dall'intervento di Dio a quello del caso, errarono sempre, sempre male servendosi della religione e della filosofia, precipitando d'un eccesso in un altro. In tal guisa Bossuet maneggiava un contratto di pace tra il vangelo e l'adulazione, la morale di Cristo e il despotismo; Rousseau ergeva trono ai diritti degli uomini, distruggendo quello della fede; Spedalieri rendea il vangelo maestro d'anarchia, confondendo indipendenza, diritti, licenza e libertà.

È per questo che io prendo la penna, cioè per tentar d'invenire la vera via onde sfuggir tanti errori su tal materia, lo che mi par facile, atteso solo il porre attenzione ad evitar gli eccessi.

Comincio a porre la natura, cioè la sua legge, per base della società, e mi accingo a provare perciò che quel solo governo è legittimo che è fondato sulla natura. Osservo che questa natura è contaminata dal peccato di origine, ond'è impossibile in tutta la sua purità d'invenirla. Difenderò perciò i diritti dell'uomo contro i politici indifferenti; l'iniquità della ribellione, in qualunque governo, contro i politici licenziosi; la libertà, la pace e l'amore dell'ordine insegnato dalla religione cristiana contro i fautori dei due eccessi suddetti.

VOLTAIRE E I GIUDEI.

Voltaire che si mostrò sempre accanito all'eccesso contro i giudei, pure fece con essi lega contro del cristianesimo; esso non meno tormentò, derise, perseguitò a morte il Cristo; gridò: *schiacciate l'infame,* « écrasez l'infâme; » come quegli aveano detto: *crucifiggetelo,* « crucifige eum; » non meno che quegli formò una guerra in regola, una congiura, ed ebbe tutto l'a-

nimo, tutto il desiderio per commettere il deicidio. Lo stesso uomo che la riforma calviniana chiamava « les sottises de Jean « Chauvin, » partecipò pure di tutto l'odio di questo eresiarca contro la chiesa di Roma, e con lui coll'abolimento e lo sprezzo de' dogmi pervenne ad abolire la morale e perdonarla appena al deismo. Quale incoerenza non havvi in quest'uomo che fu pure strettissimo socio degli oggetti del suo odio! Ma questo in lui era tale, che tutto gli sacrificava, ed era presto a dare il bacio di pace a' suoi più mortali nemici, purchè fossero nemici del Cristo come lui, o lusingarsi potesse di renderli tali. Il suo stesso onore sacrificò talvolta a consimil sua rabbia; se ne vide un esempio quando, avvegnachè fatto oggetto di riso a tutta l'Europa da Federico II re di Prussia, continuò nondimeno a carteggiare seco e a prodigargli gl'incensi dell'adulazione.

Quantunque la congiura e l'odio di Voltaire contro il cristianesimo siasi assimigliato a quello de' giudei contro Cristo e degli eretici contro la chiesa romana, nondimeno li sorpassò tutti in eccesso. Egli visse presso ad un secolo (84 anni), e il consacrò tutto al suo fine. Avanti che fosse uomo era già empio; e non empio per dubbio o per ignoranza, ma per sistema e per odio; non empio subalterno, ma già capo di setta. Glielo predisse il suo maestro di rettorica con queste parole: « Infelice, tu sarai il portainsegna dell'empietà. » Infatti il giovane Francesco Maria Arouet ne avea già il progetto; come uomo che aveva già alti disegni nel capo, e che tendeva a una lunga carriera di gloria, e a raffermarsi sempre più nella scostumatezza e nella empietà, e che dovea poi dare alla luce nella *Pulcella* il capo d'opera d'ambedue; frequentava coloro che erano più celebri per corruzione e incredulità, si procurava le protezioni de' grandi, principiava a darsi un nome con satire contro la religione e il governo, e col darsi un cognome più sonoro e adattato alle sue mire in quello di Voltaire, viaggiava per quell'isola, in cui potea filosofo d'una nuova filosofia più agevolmente bevere al fonte quel fondo di cognizioni e di pratiche che erano necessarie al suo luogo. Fu ivi forse nel 1728 che fece il famoso giuramento di distruggere, annichilare la religione cristiana; giuramento che non leggiamo fatto espressamente da nessun altro nimico della religione, nemmeno dagli stessi giudei, che furono ma-

nigoldi dell'uomo Dio. E se qui fosse lecito il sollazzarsi un pochino, riderei sul giuramento di un uomo che giurò di distruggere Dio, e tolse perciò ogni autorità al sacramento.

Se i giudei congiurarono contro Cristo fu per un principio di religione mal intesa e per durezza di cuore; Voltaire congiurò contro Cristo condotto solamente dall'ateismo.

I giudei sedussero un Giuda; Voltaire ne sedusse a migliaia, di cui però il più celebre è l'apostata arcivescovo Brienne.

I giudei ammetteano almeno una religione nello scatenarsi contro il Cristo, anzi tolsero essi motivo a ciò da questa religione. Voltaire ammise solo l'ateismo, cioè la privazione d'ogni religione: combattè direttamente tutte le sette del cristianesimo e il loro fondamento comune, la religione giudaica. Se la perdonò alla maomettana, non combattendola direttamente, fu: 1° perchè vide essere una religione troppo assurda in sè per aver bisogno d'esser combattuta, e dover rovinar certamente, rovinate tutte le altre dell'Europa; 2° perchè, regnando solo all'estremità dell'Europa, era troppo lontana da Ferney, e per andarci bisognava passare per molti paesi cristiani. Cominciò egli per distruggere la religione di questi e farsi così strada alle regioni dell'Asia nell'ateismo. Se avesse più vissuto e potuto ottenere questo scopo non avrebbe eziandio mancato d'istituire una congiura e di scrivere una biblioteca non solo contro Maometto, ma contro tutte le altre religioni dell'Asia e del mondo.

I giudei fu per una vil servitù al governo romano che gridarono contro Cristo: *Crucifige*; Voltaire non solo volle schiacciare Cristo, ma eziandio ogni governo.

I giudei uniti in folla formarono una congiura di molti tutti ugualmente interessati: Voltaire fu ei solo duce e maestro di migliaia d'ateisti.

FINE DEL PRIMO VOLUME DEI PENSIERI.

INDICE

INDICE

delle materie contenute nella prima parte del secondo volume